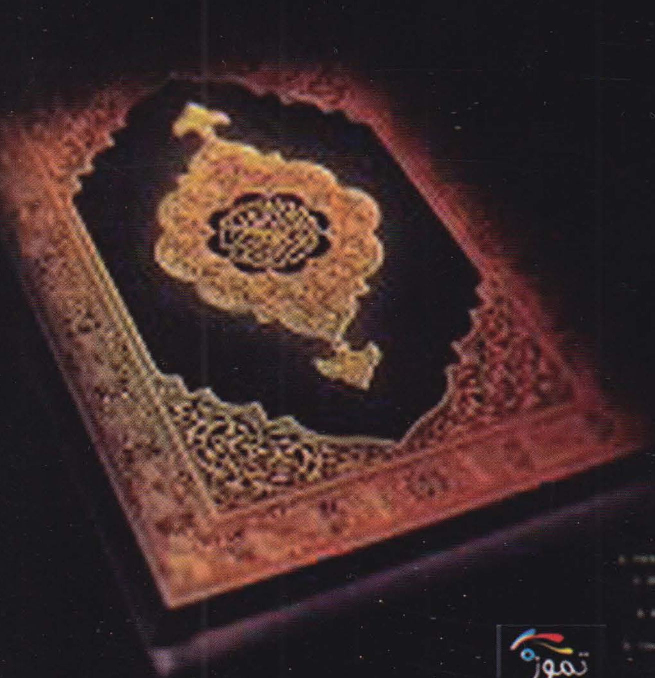
د. جابر محيسن عليوي

البحث الدلالي

في تفسير «من وحي القرآن» للسيد محمد حسين فضل الله





تموز

البحث الدلالي

في تفسير [من وحي القرآن]

للسيد محمد حسين فضل الله

الكتاب: البحث الدلالي

في تفسير (من وحي القرآن)

للسيد محمد حسين فضل الله

تأليف: د.جابر محيسن عليوي

الطبعة الأولى: ٢٠١٣

تصميم الغلاف: أمينة صلاح الدين



طباعة. نشر. توزيع

دمشق/ جوال: ٠٩٤٤٦٢٨٥٧٠- ٠٠٩٦٣

Email: akramaleshi@gmail.com

د. جابر محيسن عليوي

البحث الدلالي

في تفسير [من وحي القرآن]

للسيد محمد حسين فضل الله

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾ ﴾

صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيمُ

(سورة إبراهيم: ٤)

الإهداء

إلى روح والدي الذي غرس في نفسي حب العلم وأهله

وفاء لذكراه...



كشاف المحتوى

الفصل الاول

الفصل الثاني:

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد وآله الطيبين الطاهرين وعلى صحبه الكرام المُخلَصين.. وبعد:

فقد شهد العصر الحديث تطورا كبيرا في مجال البحث الدلالي حتى أصبحت الدلالة علماً له أصوله وقواعده ، بل استطاعت بعض مناهجه تجاوز الحدود الفاصلة بين كثير من العلوم والمعارف ، إذ تناوله علماء مختلفو الثقافة متنوعو الاهتمام ، واشترك في مناقشة مسائله الفلاسفة ، والمناطقة ، والانثربولوجيون ، وعلماء النفس ، ودارسو الفن والأدب ، فضلا عن اللغويين ، حتى قيل: انك لا تستطيع أن تقول: من أين تبدأ الفلسفة وينتهي السيمياء؟

وعلى الرغم من أن مصطلح ((علم الدلالة)) ظهر في الدراسات اللغوية الحديثة فإن ما أثير في التراث العربي الإسلامي من القضايا التي تتعلق بالبحث الدلالي أو بسبب منه قد خلق نشاطا فكريا واسعا لا يمكن حصره في حقل معين من حقول النتاج الفكري ، بل شارك فيه طبقة من كبار العلماء في مختلف الاتجاهات والمذاهب ، وأصبحت الأبحاث الدلالية في الفكر العربي الإسلامي مساحة للتحاور بين اللغة وأصول الفقه والتفسير والبلاغة والنقد الأدبي والمنطق ، بل إننا لا نجد فرقا كبيراً بين القضايا التي تناولها علماء الدلالة في العصر الحديث ، وما تناوله علماء العرب القدامى الذين أسهموا في تأسيس وعي دلالي مهم على صعيد البحث الدلالي.

والقرآن الكريم كتاب الله تعالى الذي لا تنقضي عجائبه ولا يَخْلَق على كثرة

الرد ، لأنه إبلاغ يرى فيه كل عصر ما يناسب حضارته وفهمه. وفي ضوء ذلك كثرت الدراسات حول كتاب الله وتشعبت على مر العصور ، إذ أطال العلماء والباحثون الوقوف أمامه ، ودققوا النظر في مسائله على تعددها ، يتأملون معانيه ويتذوقون أساليبه ، ويقدحون زناد فكرهم فيما اشتملت عليه آياته من روائع النظم ، وعجيب التركيب ، ومما يوحي به من دلالات وتأملات.

وقد أصبح علم الدلالة في مراحل متأخرة مرتكزا لكثير من الباحثين في تحليل الخطابات والنتاجات العلمية بوصف معيار يمكن في ضوئه معرفة مقدار ما أعطاه الخطاب أو محلله من دلالة ، كما هو الحال في النتاجات التفسيرية التي اعتمدت القرآن الكريم بعده نصا منتجا لكثير من الرؤى والتصورات الدلالية ، وبعده نصا حمالا ذا أوجه ، قابلاً للانفتاح الدلالي على مديات أوسع ، قد فسح المجال بشكل منضبط أمام المفسرين ليدلي كل واحد منهم بدلوه ، فيذكر ما يراه مناسبا في ضوء منظومته الفكرية التي أسهم علم الدلالة في الكشف عنها ، وهذا ما يمكن أن نسميه بالدلالة التفسيرية.

ولهذا اخذ هذا البحث مداه في تفسير (من وحي القرآن) ، للسيد محمد حسين فضل الله ، وهو محاولة لقراءة هذا التفسير من وجهة نظر دلالية استعانة بعلم الدلالة: أصوله وقواعده ، للكشف عن تلك الرؤى والتصورات الدلالية التي سار عليها المفسر في محاولته استكناه النص القرآني. وقد أسهمت عدة عوامل في صياغة الدوافع التي حفزت الباحث لاختيار هذا البحث والخوض فيه منها: أن قضايا البحث الدلالي التي عرضها السيد فضل الله في تفسيره لم تنل عناية تذكر ، على الرغم من كثرة الدراسات التي دارت حوله. فضلاً عن ذلك رغبة الباحث في التعريف بعلم من أعلام الفكر الإسلامي وهو السيد محمد حسين فضل الله من المع علماء الإسلام في العصر الحديث.

وبعد إحاطة شاملة بالتفسير ومصادر الدراسة المهمة ، شرع الباحث برسم خطة البحث التي توزعت على تمهيد وخمسة فصول فضلاً عن الخاتمة.

أما التمهيد فقد تضمن مبحثين ، تناولت في الأول سيرة المفسر وملامح منهجه التفسيري ، فضلا على ميول المفسر وتصوراته عن النص ، وتناولت في الثاني مفهوم الدلالة وبحثها عند العلماء ، مشيرا إلى الدلالة التفسيرية واتجاهات المفسرين في بحثها.

وفي الفصل الأول بسطت القول في الدلالة الحقيقية والدلالة المجازية ، إذ قسمت هذا الفصل على مبحثين أيضا ، تناولت في الأول الدلالة الحقيقية وأقسامها ، وتناولت في الثاني الدلالة المجازية مع بيان موقف السيد فضل الله من ذلك كله على المستويين النظري والتطبيقي.

وتناولت في الفصل الثاني الظواهر الدلالية في تفسير (من وحي القرآن) ، إذ توزعت الدراسة في هذا الفصل على ثلاثة مباحث ، اتجه المبحث الأول إلى دراسة ظاهرة الترادف ، واتجه المبحث الثاني إلى دراسة ظاهرة المشترك اللفظي ، واتجه المبحث الثالث إلى دراسة ظاهرة التضاد.

وأما الفصل الثالث فتناولت فيه الدلالة التركيبية التي تحصل من خلال العلاقات النحوية بين الكلمات التي تتخذ كل منها موقعا بحسب قوانين اللغة ، وقد جاء هذا الفصل بأربعة مباحث: الأول في (التقديم والتأخير) ، والثاني في (الوصل والفصل) ، والثالث في (الحذف والذكر) ، والرابع في (الحصر والقصر)

وجاء الفصل الرابع بعنوان (الانسجام النصي) ، حاولت فيه تجاوز الأطر السائدة في دراسة اللغة والقائمة على الوصف البنيوي لجمل منعزلة إلى النص بوصفه بنية كلية اكبر من مجموع الجمل التي تؤلفه.

وقد قسمت هذا الفصل على مبحثين: تناولت في الأول المناسبة النصية التي تتخذ من المكان عنصرا مهما في تحديد العلاقة بين الآيات أو الفصول القرآنية في ضمن السورة الواحدة ، فضلا عن وحدتها الموضوعية ، وتناولت في الثاني النصوص القرآنية بين الموافقة والمعارضة النصية عن طريق إلغاء العنصر المكاني في الكشف عن دلالات الألفاظ والسور القرآنية.

وأما الفصل الخامس فجاء بعنوان (الدلالة السياقية في تفسير من وحي القرآن) ،

إذ بدأت فيه بتوطئة عن النظرية السياقية مع بيان موقف السيد فضل الله من السياق وأثره في الكشف عن المعنى ، ثم قسمت الفصل على مبحثين: تناولت في الأول السياق اللغوي وما يشتمل عليه من عناصر لغوية مختلفة تحيط بالكلمة وتفيد الكشف عن المعنى الوظيفي لها ، وتناولت في الثاني السياق الحالي متمثلا بما صاحب النص من ظروف وملابسات ذات قيمة في الدلالة على المعنى ، كأسباب النزول والسياق الاجتماعي الذي نزل فيه النص ، مجلياً في ذلك كله موقف السيد فضل الله من السياق بشقيه: المقالي والحالي على المستويين النظري والتطبيقي.

وفي الخاتمة خلصت إلى أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

ولم تكن طريق البحث سالكة أمام الباحث ، فقد رافقت مسيرته بعض الصعوبات ، منها جملة الصعوبات التي تواجه الباحثين في الدراسات القرآنية ، فكل نظرة في كتاب الله تتطلب الصبر والأناة وإعمال الفكر والاطمئنان قبل إصدار الأحكام حتى لا تزل القدم ويقع الباحث في باب من الشبهات كان موصدا ، فضلا عن طبيعة البحث الدلالي الذي يتسم بشموله وتفرعه.

وأما مصادر البحث فكانت متعددة ومتنوعة بتعدد وتنوع قضايا البحث الدلالي وهذا ما تكشف عنه قائمة المصادر والمراجع. ولعل من أهم المصادر الحديثة التي اعتمدها الباحث وأفاد منها في بحثه كتاب (البحث الدلالي عند ابن سينا) ، للدكتور مشكور كاظم العوادي ، وكتاب (الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى) ، للدكتور حامد كاظم عباس ، فهما من أكثر المصادر الحديثة ثراء دلاليا ، وتنوعا فكريا.

ولا أنسى في هذا المقام ان أتقدم بالشكر والتقدير لأستاذي الاستاذ الدكتور فاخر هاشم سعد الياسري الذي وجدت في إشرافه على إعداد هذا الكتاب كل ما كنت أرجوه من رعاية وتسديد وعلم وتوجيه ، إذ شملني بروح الأبوة وعبق من شمائل العلماء ، فلولاه لم يرَ هذا العمل العلمي النور ، ولم يستوِ على سوقه ، أصولاً وفروعاً ، شكلاً ومضموناً. والشكر موصول لمسؤولي مكتب سماحة السيد فضل الله في سوريا الذين كان لهم فضل تزويدي بمؤلفات السيد محمد حسين فضل الله ، إذ

كان لمعونتهم هذه الأثر الواضح في تقليل العبء وتذليل الصعاب ، وكلما حاولت أداء شكرهم أتسع المعنى... وضاقت العبارة.

وفي الختام أقول: إني حاولت جاهداً أن أسدي خدمةً واجبةً لكتاب الله تعالى ، فإنْ أكن قد أصبتُ فذلكَ من توفيق الله تعالى ، وإنْ جانبتُ الصوابَ ، فذلك جهد المُقِلِّ المُقَصِّر.

الباحث

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

التمهيد

[صاحب التفسير ودراسة مفهوم الدلالة وبحثها عند العلماء]

المبحث الأول: السيد فضل الله وملامح منهجه التفسيري

المبحث الثاني: مفهوم الدلالة وبحثها عند العلماء

السيد فضل الله
وملامح منهجه التفسيري

أولا- سيرة المفسر:

السيد محمد حسين فضل الله شخصية ذات أبعاد متنوعة ، وليس في وسع الباحث الإحاطة بهذه الشخصية في بضع صفحات ، بل الإشارة إلى الخطوط العريضة من سيرته انسجاما مع المنهج الذي دأب عليه الباحثون من الإشارة إلى سيرة المؤلف ، واكتفاء بالإحالة إلى المصادر الرئيسة التي يمكن الرجوع إليها لمعرفة شخصية السيد فضل الله والتعرف عليها[1].

١- اسمه ونسبه وولادته:

هو السيد محمد حسين بن السيد عبد الرؤوف بن السيد نجيب بن محيي الدين بن نصر الله بن محمد بن علي بن يوسف بن السيد فضل الله الحسني العاملي العيناثي من السادة آل فضل الله[2] ، وهو من أسرة دينية تنتسب إلى الحسن

---

(١) ينظر على سبيل المثال: السيد محمد حسين فضل الله مفسرا ، محمد الحسيني: ٢٧ – ٢٨ ، والعلامة فضل الله وتحدي الممنوع ، علي حسن سرور ، والسيد محمد حسين فضل الله أمة في رجل ، محمد الجزائري ، وتفسير من وحي القرآن – دراسة في ضوء علم اللغة النصي ، مؤيد عبيد صوينت (رسالة ماجستير): ٤ – ١٠ ومحمد حسين فضل الله شاعراً ، اسماعيل خليل أبو صالح: ٢٩- ٣٠.

(٢) ينظر: شعراء الغري، علي الخاقاني: ٨ / ٣٠٦ ، والسيد محمد حسين فضل الله أمة في رجل: ٧٠

بن علي بن أبي طالب(ع) ، وترتبط بأشراف مكة الحسنيين[١].

أما ولادته فقد ولد السيد محمد حسين فضل الله في مدينة النجف الأشرف في التاسع عشر من شعبان عام ١٣٥٤هـ الموافق لعام ١٩٣٥م[٢].

٢- دراسته:

بدأ السيد فضل الله الدراسة في الكتاتيب[٣].وانتقل بعد ذلك إلى مدرسة (جمعية منتدى النشر) التي تجاوز فيها الصفين الأول والثاني إلى الثالث ، بناءً على تقدير أصحاب هذه المدرسة[٤].

ثم التحق بالحوزة الدينية في النجف الأشرف في عام ١٣٦٣هـ[٥] ، واستغرقت دراسته فيها اثنتين وعشرين سنة[٦] ، إذ تعد مدرسة النجف الاشرف بما تملكه من عمق تاريخي وعلمي وعقائدي متميز أحدى دعامات الفكر الإسلامي ومركز إشعاع فكري إسلامي على مدى قرون ؛ لانها المدرسة التي ألهمت آلاف المفكرين والعلماء ، وأغنت الفكر الإسلامي وأمدته بالبحوث الأصيلة والمجددة التي ماتزال ترفد الساحة الثقافية الإسلامية بالعطاء الفكري الذي لا ينضب.

٣- أساتيذه:

أكمل السيد فضل الله دراسته الأولى فيما عرف بالمقدمات والسطوح عند والده السيد عبد الرؤوف فضل الله ، ثم أكمل دراسته العليا في الفقه والأصول (البحث

---

(١) ينظر: العلامة فضل الله وتحدي الممنوع: ١٩

(٢) ينظر: المصدر نفسه، وشعراء الغري: ٨ / ٣٠٦.

(٣) ينظر: أسئلة وردود من القلب. مع العلامة السيد محمد حسين فضل الله، وضاح يوسف الحلو: ١١- ١٢.

(٤) ينظر المرأة في الفكر الفلسفي الاجتماعي الإسلامي- دراسة في فكر محمد حسين فضل الله، سهام حمية:١٦.

(٥) ينظر: محمد حسين فضل الله أمة في رجل :٧.

(٦) ينظر: المصدر نفسه.

الخارج) متتلمذاً على كبار علماء النجف ومراجعها ومنهم: السيد محسن الحكيم، والسيد السيد أبو القاسم الخوئي، والسيد محمود الشاهرودي، والشيخ حسين الحلي[1].

وزار السيد فضل الله لبنان لأول مرة عام ١٩٥٢م، إذ شارك في أربعينية السيد محسن الأمين، والتقى مختلف أعلام الأدب والسياسة، وعاش الواقع اللبناني عن قرب، وألمّ بأوضاعه الداخلية، وصار يتنقل بين النجف ولبنان إلى أن غادر النجف للمرة الأخيرة بصحبة والده سنة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م، ليقيم في بيروت بدعوة من جمعية أسرة التآخي في النبعة، ثم استقر نهائياً في ضاحية بيروت الجنوبية في حارة حريك[2].

ويعد السيد فضل الله الآن من مراجع الدين الكبار، وله مقلدون في مختلف بلاد العالم الإسلامي، بعد أن التزم لنفسه منهجا قويما في دراسته، وفهم الشريعة وعلومها، ما جعل تجربته الفقهية والفكرية تتسم بالتفرد[3].

٤- مؤلفاته :

عرف السيد فضل الله بغزارة نتاجه العلمي، ويمكن رصد عدد من مؤلفاته على النحو الآتي[4]:

١- تفسير من وحي القرآن، ويقع في خمسة وعشرين جزءا مع الفهارس.

٢- الحوار في القرآن

٣- الحركة الإسلامية هموم وقضايا

٤- مفاهيم إسلامية عامة

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن – دراسة في ضوء علم اللغة النصي :٦- ٧.

(٢) ينظر: محمد حسين فضل الله شاعرا، اسماعيل خليل ابو صالح :٢٩.

(٣) ينظر: محمد حسين فضل الله شاعرا، اسماعيل خليل ابو صالح: ٣٠ وتفسير من وحي القرآن دراسة في ضوء علم اللغة النصي: ٧.

(٤) ينظر: تفسير من وحي القرآن – دراسة في ضوء علم اللغة النصي:٨- ٩والسيد محمد حسين فضل الله أمة في رجل ٩- ١٠.

٥- خطوات على طريق الإسلام
٦- الدين بين الأخلاق والقانون
٧- الإسلام ومنطق القوة
٨- رسالة التآخي
٩- من أجل الإسلام
١٠- قضايانا على ضوء الإسلام
١١- أسلوب الدعوة في الإسلام
١٢- دور المرأة الرسالي
١٣- الفتاوى الواضحة
١٤- تأملات إسلامية حول المرأة
١٥- مع الحكمة في خط الإسلام
١٦- حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع
١٧- في رحاب أهل البيت
١٨- قصائد للإسلام والحياة - شعر
١٩- ياظلال الإسلام-شعر.
٢٠- في رحاب الدعاء.
٢١- الندوة: وهي سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية التي تعقد في دمشق ، صدر منها لحد الآن خمسة عشر مجلدا.

ويلحق بهذه المؤلفات مجموعة من الحوارات مع السيد فضل الله ، وهي:

١- أسئلة وردود من القلب ، حاوره فيها وضاح يوسف الحلو ، وإسماعيل الفقيه.
٢- دنيا الشباب ، حوار أجراه أحمد أحمد وعادل القاضي.
٣- دنيا الطفل ، حوار نبيهة محمد.

٤- دنيا المرأة ، حوار سهام حمية ، إعداد منى بليبل.

٥- خطاب الإسلاميين والمستقبل ، حوار غسان بن جدو.

٦- الإسلام وفلسطين ، حوار شامل أجراه معه محمود سويد.

٧- المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية ، حوار سليم الحسيني.

٨- فقه الحياة ، حوارات أجراها معه احمد احمد ، وعادل القاضي

ثانيا- ملامح تفسير من وحي القرآن:

ان تفسير (من وحي القرآن) موسوعة علمية رائعة وإضافة نوعية للفكر الإسلامي المعاصر عن طريق الكثير من البحوث الأصيلة والمعمقة التي سلطت الضوء على جوانب شتى من الشريعة الإسلامية ، لا يطرق فيه مؤلفه مسألة علمية ولا يعقد بحثاً أو مناقشة إلا أجاد في ذلك كله ووفى ، مع روح معتدلة وأمانة في عرض الآراء ، وموضوعية في نقدها على أساس من القرآن الكريم وفهم واعٍ لنصوصه ، وحركية استطاعت تحريك القرآن في واقعنا المعاصر ، وهذا ما تشهد به صفحات التفسير.

ويقع التفسير في أربعة وعشرين جزءا ، فضلا عن الفهارس ، و أبحاثه عبارة عن دروس قرآنية كانت تلقى على مجموعة من الطلبة المؤمنين المثقفين ، قبل أن يقوم المفسر بجمعها وإعادة كتابتها في تفسير كامل للقرآن الكريم[١].

أمّا سبب التسمية فيعلله المفسر بقوله: ((سميت تفسيري من وحي القرآن ، لأنّه يحاول أن يستوحي القرآن حركيا ، ويستوحيه للحاضر والمستقبل))[٢].

وبصدد تقويم التفسير كتب أحد الباحثين: ((من وحي القرآن تفسير تربوي اجتماعي شامل ، يعدُ من أروع التفاسير الجامعة ، من روح حركية نابضة بالحيوية الإسلامية العريقة ، انطلق فيه المؤلف... يعمل في إحياء الجو القرآني في كل مجالات

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ١/ ٢٣

(٢) من وحي القرآن وثلاثية الظهور والرواية والعقل، مقابلة مع المفسر، مجلة قضايا اسلامية :١٩.

الحياة المادية والمعنوية ، نظير ما فعله سيد قطب في تفسير (في ظلال القرآن)... وهكذا يمتاز هذا التفسير بأسلوبه الأدبي الرائع ، مع المزج بينه وبين الأسلوب العلمي المتأدّب النزيه ، مما يجعل الكتاب رائعا ، يجذب القارئ إليه جذبا ويجعله يتفاعل معه مغرما به))[1] .

وقال الاستاذ محمد الحسيني في وصف التفسير: ((وجدته تفسيراً غنياً بالملاحظات والتأملات ، يضج بالأفكار والرؤى الحية... وفقاً لمنهج رصين علمياً ، وحركي عملياً ، يفعل كتاب الله في حياة الإنسان المسلم عبر ما أسماه السيد فضل الله بالاستيحاء مع بلاغة وأدب رفيع ، دونما تأثير على واقعيته كما في بعض التفاسير التي نحت منحى أدبياً وصفياً ، فحلقت في عالم الوصف واستغرقت في العالم البلاغي أكثر مما تستغرق في أجواء القرآن نفسه))[2] .

وبصدد بيان منهجه في التفسير يؤكد السيد فضل الله- في اكثر من مناسبة- منهجه القائم على فهم القرآن من خلال الأجواء التي يعيش فيها القرآن ، كونه كتاب الحركة الإسلامية ، أي الدعوة الإسلامية التي يرشدها الله من خلال القرآن الكريم[3] .

ويمكن إجمال منهج السيد فضل الله في تفسيره بما يأتي[4]:

١-يفتتح السيد فضل الله السورة القرآنية بوصف مجمل يحدّد فيه المعالم الأساسية والأفكار والرؤى الرئيسة التي تشير إليها الآيات التي تتألف منها السورة.

٢-يشير إلى معاني المفردات التي تحتاج إلى توضيح مع بيان الدلالة المجازية التي

---

(١) التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة: ٤٧٤/٢.

(٢) مطارحات في قضايا قرآنية، محمد الحسيني: ١٠- ١١.

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ١٦/١ و١٩/١ و٢٤/١ - ٢٥ والندوة ،سلسلة ندوات الحوار الاسبوعية بدمشق ،السيد محمد حسين فضل الله:١٥٣/١.

(٤) ينظر: السيد محمد حسين فضل الله مفسرا: ٣١- ٣٦ و تفسير من وحي القرآن – دراسة في ضوء علم اللغة النصي:١١.

تخرج إليها بعض الألفاظ.

٣-توزيع آيات السور على مقاطع قرآنية سماها فصولا ، إمّا لأنّها ينتظمها سياق واحد ، أو لأنّها تعالج غرضا من أغراض السورة ، وقد يكون الفصل آية واحدة أو بضع آيات ، ولربما يربو على ثمانين آية.

٤-في بداية كل سورة دأب السيد فضل الله على أن يضع بين يديها غرضها الاساس الذي عالجته.

٥-حرص المفسر على تتبع آراء المفسرين ، وخصّ المشهورين منهم ، ومن له رأي خاص جديد بالدراسة ، ولم يفته تسجيل ملاحظاته بالموافقة أو بالمخالفة عليهم.

٦-وقف السيد فضل الله عند أسباب النزول في الآيات التي ورد بخصوصها شيء من الأخبار مّما تناقله الرواة مع تسجيل ملاحظاته عليها.

٧-اعتمد المفسر على ظواهر القرآن ، لإيمانه بحجية الظاهر ، إلّا أن يقوم دليل على خلاف ذلك من عقل أو نقل.

٨-دأب المفسر على ربط الحاضر بالماضي عن طريق تفعيل القرآن في حياة الإنسان المسلم وتلمس الحلول عن طريق القراءة الواعية لأزمات المجتمع الإنساني مّما أشار إليه القرآن الكريم ، ولذلك حرص على وضع عنوان بارز نهاية كل آية مثل قوله (ماذا نستوحي من ذلك؟) ، أو ما أشبه ذلك.

٩- كرس السيد فضل الله الطابع التربوي الحركي في تفسيره لاستيحاء القرآن الكريم واستنطاقه.

أمّا مصادره التي اعتمدها في التفسير وأشار إليها فيمكن تصنيفها إلى[1] :

- المصادر التفسيرية وعلوم القرآن وتشمل:

١-جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣هـ)

---

(١) ينظر: السيد محمد حسين فضل الله مفسرا: ٢٤- ٣٦ و تفسير من وحي القرآن – دراسة في ضوء علم اللغة النصي:١٣- ١٥.

٢-تفسير العياشي المسمى كتاب التفسير ، محمد بن مسعود العياشي (ت٣٢٠هـ)

٣-أسباب النزول ، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)

٤-مفردات ألفاظ القرآن ، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ)

٥-الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)

٦-مجمع البيان في تفسير القرآن ، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)

٧-التفسير الكبير (تفسير مفاتيح الغيب) ، محمد بن عمر المشهور بفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)

٨-الجامع لأحكام القرآن ، أبو عبد الله بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١ هـ)

٩-الدر المنثور في التفسير بالمأثور ،جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)

١٠-البرهان في تفسير القرآن ، هاشم بن سليمان البحراني (ت ١١٠٧هـ أو ١١٠٩هـ)

١١-تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار ، محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤ هـ)

١٢-في ظلال القرآن ، سيد قطب (ت ١٣٨٤ هـ)

١٣-الكاشف في تفسير القرآن ، محمد جواد مغنيه (ت ١٤٠٠هـ)

١٤-الميزان في تفسير القرآن ، محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠١هـ)

١٥-البيان في تفسير القرآن ، أبو القاسم الخوئي (ت١٤١٣هـ)

١٩-الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، ناصر مكارم الشيرازي.

- المصادر الحديثية: وهي المصادر التي تعنى بالرواية والخبر وهي:

١-صحيح البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)

٢-المحاسن ، أبو جعفر أحمد بن محمد البرقي (ت ٢٧٤هـ أو ٢٨٠هـ)

٣-الكافي (الأصول والفروع) ، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨هـ)

٤-أمالي الصدوق ، علي بن الحسين ، الصدوق (ت٣١٨هـ)

٥-علل الشرائع ، للصدوق.

٦-عيون أخبار الرضا ، للصدوق.

٧-معاني الأخبار ، للصدوق.

٨-تهذيب الأحكام ، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)

٩-مناقب آل أبي طالب ، محمد بن علي بن شهر أشوب (ت ٥٨٨هـ)

١٠-وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت١١٠٤هـ)

١١-بحار الأنوار ، محمد باقر تقي المجلسي (ت ١١١١هـ)

فضلا عن كتب أخرى اعتمدها المفسر في التفسير.

ثالثا- ميول المفسر وتصوراته عن النص:

شغلت الممارسة القرائية ،أو كيف تتم عملية القراءة؟ عددا من الباحثين ، إذ يرى (رولان بارت) أنَّ القارئ لحظة إقباله على النص لا يأتي من فراغ ، بل يأتي محملا بروافد ثقافية ، وأعراف لغوية ،ووعي بالتاريخ الأدبي ، وبمخزون من النصوص السابقة ، فيتم التفسير أو التأويل في إطار يضعه المتلقي بما يملك من فهم سابق أو معرفة ، تشكل البناء القبلي للفهم[١].

وذهب بعض الباحثين إلى أن الذهن البشري يستجمع المعارف القبلية مع ما يضاف من القرائن الحالية ليصبها جميعا في إطار فهم دلالة النص ، فهذه هي ملكة الذهن التي تستجمع ما أمكنها من الآليات المعرفية المناسبة في فهم ما يراد من نص على وفق ألفاظه وسياقه[٢].

وفي ضوء ذلك تكون العملية التفسيرية عبارة عن محصلة التفاعل بين النص ومعطياته من جهة والمنظومة المعرفية والاتجاه الفكري للمفسر من جهة أخرى ،

---

(١) ينظر: نظريات قراءة النص، لمياء ياعشن (بحث): ١١٩ و تفسير من وحي القرآن – دراسة في ضوء علم اللغة النصي:٩٣- ٩٤.

(٢) ينظر: آليات قراءة النص الديني ، د. يحيى محمد (بحث): ١٠١ .

فالدلالة تبقى في كثير من الأحيان رهينة في النص ، لولا عملية التفاعلَ هذه[1].

ولم تكن المعرفة القبلية غائبة عن ذهن السيد فضل الله ، إذ عبر عنها بالقول: ((إنّ مسألة التفسير تبقى تخضع لثقافة المفسر في وعيه للقضايا التي تحدث بها القرآن والتشريعات التي عالجها ، والإشكالات التي أثارها الآخرون في حركة الصراع بين الكفر والإيمان))[2] .

ويقول في موضع آخر: ((إنّ فهم النص لا بد من أن يخضع لقواعد تتحرك في داخل النص وخارجه على أساس أنَّ لكل لغة قواعدها في وعي المعنى))[3] .

والباحث في تفسير (من وحي القرآن) يجد جملة من الميول والتصورات التي كانت حاضرة عند السيد فضل الله ، وهو يقوم بعمله التفسيري.

ويشكل الأسلوب الاستيحائي الذي طبع به السيد فضل الله تفسيره أهم الميول التي انعكست على طبيعة تعامله مع النص ومن ثم توجيه دلالته.

وقد عرف السيد فضل الله هذا الأسلوب بقوله: ((الأسلوب الذي يجعل الإنسان ينطلق من الآية إلى عوالم أخرى من خلال طبيعة الغايات التي تتحرك إليها مما تلتقي به في أكثر من أفق ، في نطاق القواعد الإسلامية والعربية العامة ، وهذا هو الذي يجعلنا ننتقل من الصورة المادية إلى الصورة المعنوية ، ومن التجربة التاريخية للمجتمع الذي نزل القرآن فيه وعالج مشاكله وتحدياته وقضاياه إلى التجربة الجديدة التي نواجه فيها تحديات الواقع ومشاكله ، الأمر الذي يجعل للقرآن صفته (الحركية) إلى جانب الصفة التشريعية والتوجيهية والوعظية ونحو ذلك))[4].

وقد ارتبط هذا الميل التفسيري عند السيد فضل الله بنظرية جري القرآن ، والجري في اصطلاح المفسرين هو ((تطبيق الآيات القرآنية على مصاديق لم تنزل

---

(١) ينظر: البحث الدلالي عند الرازي، حيدر مصطفى هجر (اطروحة دكتوراه): ١٤ .

(٢) تاملات في المنهج البياني للقران، السيد محمد حسين فضل الله (بحث) :٢٢ ،وينظر: تفسير من وحي القرآن – دراسة في ضوء علم اللغة النصي :٩٤- ١٠١.

(٣) من وحي القرآن وثلاثية الظهور والرواية والعقل: ٨١ .

(٤) تفسير من وحي القران: ١ / ١٦.

بشأنها تلك الآيات ، لانّ الآيات لا تختص بموارد نزولها الأول بل تجري في كل مورد يتحد مع مورد النزول ملاكا))[١] .

وهذه النظرية التفسيرية مستمدة من بعض الروايات المروية عن أئمة أهل البيت(ع) ، كما جاء عن الإمام محمد بن علي الباقر(ع) أنّه قال: ((... إنَّ القرآن حي لا يموت ، والآية حية لا تموت ، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام ماتوا ماتت الآية لمات القرآن ، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين))[٢] . وروي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق(ع) أنّه قال: ((إنّ القرآن حي لم يمت وإنّه يجري كما يجري الليل والنهار ، وكما تجري الشمس والقمر ، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا))[٣] .

وفي هذا المعنى روايات أخر ، وهذه سليقة أهل البيت(ع) يطبقون الآية من القرآن على ما يقبل أن ينطبق عليه من الموارد وإنْ كان خارجا عن مورد النزول ، والاعتبار يساعده ، لأنّ القرآن نزل هدىً للعالمين يهديهم إلى واجب الاعتقاد وواجب الخلق وواجب العمل ، وما بينه من المعارف النظرية حقائق لا تختص بحال دون حال ولا زمان دون زمان ، وما ذكره من فضيلة أو رذيلة أو حكم عملي لا يتقيد بفرد دون فرد ولا عصر دون عصر لعموم التشريع[٤] .

وإلى هذا المعنى يشير السيد فضل الله بقوله: ((إنّ الآية لا تتجمد في النقطة التي انطلقت منها ونزلت فيها ، لأنّ أسباب النزول لا تمثل إلّا المنطلق الذي تحركت الفكرة من خلاله بعيدا عن كل ما يحددها ويقيدها في دائرته ، ولذلك عاشت الآيات الكريمة لتتسع وتمتد مع الزمان والمكان في كل مجال يتسع للفكرة وللمفهوم من خلال النموذج الأول ، فكان من جراء ذلك أنْ أصبحت الآيات تعيش معنا صراعنا مع الكفر والشرك والظلم والطغيان تماما كما كانت تعيش مع نماذجها الأولى... وهذا هو ما وردت فيه الكلمات

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: ٣ /٦٧ .

(٢) بحار الانوار، للمجلسي: ٤٠٣/٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ٤٠٤/٣٥ .

(٤) ينظر: الميزان في تفسير القرآن :٢١/١ .

المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام: ((إنّ القرآن يجري كما تجري الشمس والقمر))[1]. ولعل من أهم مصاديق هذه النظرية على المستوى التطبيقي ما تعاهد عليه المفسرون وأصحاب علوم القرآن بقولهم: المورد لا يخصص، أو العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[2]، ذلك ((أنّ المدح النازل في حق أفراد من المؤمنين أو الذم النازل في حق آخرين معلل بوجود صفات فيهم، ولا يمكن قصرها على شخص مورد النزول مع وجود عين تلك الصفات في قوم أخر بعدهم))[3].

ويتضح من منهج السيد فضل الله في بيانه دلالات الآيات القرآنية وأسباب النزول أنّ المتبع هو مدى عموم النص القرآني وشمول اللفظ فيه، إذ أنّ سبب النزول – عنده – مجرد سبب مثير لنزول الحكم العام، وليس تحديدا له في نطاقه الخاص، وهذا ما ينسجم مع ميل السيد فضل الله إلى تحريك القرآن في واقعنا المعاصر، حتى لا يتجمد في الموارد التي نزل فيها، بل يمتد على مستوى القاعدة الكلية، إلى الموارد المماثلة كلها في الحوادث المتجددة، في مستقبل الحياة والإنسان[4].

ومن أمثلة ذلك ما جاء في بيانه قوله تعالى: ﴿غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة: من الآية٧)، إذ ورد في روايات أسباب النزول، أنّ المغضوب عليهم هم اليهود وان الضالين هم النصارى[5]، وقد ذيل السيد فضل الله سبب نزول هذه الآية بقوله: ((ولكن ذلك لا يحصر مداليل السورة في هذين النموذجين من الناس، لأنّ ذلك قد يكون على نحو المثال، كما هي طريقة القرآن في مواقع النزول للآيات، في ما تتحدث عنه روايات أسباب النزول. وقد ورد أنّ القرآن يجري مجرى الشمس

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ١ /٢٦ .

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي: ٥٧/١، وعلوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم: ٤٢ .

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ١٠ /٤٢ .

(٤) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ١٢/١- ١٣ .

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير: ١ / ٢١

والقمر ، فلا يتحدد في المنطقة التي ينزل فيها ، ولا في الشخص الذي ترد فيه))[1].

وجاء في سبب نزول قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُواْ مِن بَعْدِ مَا فُتِنُواْ ثُمَّ جَاهَدُواْ وَصَبَرُواْ إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النحل:٤١) ، أنّها نزلت في أصحاب النبي(ص) بمكة صهيب وخباب وعامر وجندل بن صهيب أخذهم المشركون بمكة فعذبوهم وآذوهم ، فبوأهم الله تعالى بعد ذلك المدينة[2].

ونرى أنّ السيد فضل الله يعمم دلالة هذه الآية لتشمل كل الذين يهاجرون في الله ، ممن تضطهدهم القوى الكافرة أو الطاغية ، لأنّهم قالوا ربنا الله ودعوا إليه وجاهدوا في سبيله ، فيتحركون إلى مواقع أخرى تخلصا من ضغط الحصار على الكلمة والحركة والدعوة ، لأنّ الآية في مضمونها الرسالي ليست مختصة بالمهاجرين الأولين الذين هاجروا من مكة إلى المدينة ، فضلا عن كون الهجرة تمثل الخط الطويل المستمر الذي تتلاحق فيه حركة الأمة في أجيالها المتعاقبة[3].

وفي بيانه دلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾(البقرة: من الآية١٥٩) ، عمم السيد فضل الله دلالة هذه الآية من دون قصرها على أهل الكتاب أو اليهود خاصة ، كما في سبب نزولها[4] ، لأنّ الآية واردة لتقدير المبدأ العام الشامل الذي ينطبق على الناس كلهم ممن يملكون المعرفة بحقائق الأشياء ، وآفاق البينات ، وسبل الهدى ، في ما يبينه الله للناس في كتابه ، ثم يخفونها عن الناس أو يكتمونها ، لأنّ في ذلك إخفاء للحقيقة ، وكتمانا للرسالة ، مما يوجب وقوع الناس في الضلال وانحرافهم عن الحق وضياعهم في متاهات الجهل والحيرة[5].

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ١ /٨٨ .

(٢) ينظر: اسباب النزول، الواحدي: ١٨٨ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٢٢٧/١٣.

(٤) ينظر: اسباب النزول : ٢٩- ٣٠ .

(٥) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٣ / ١٣٤ .

ومن التطبيقات الأخرى لنظرية الجري في القرآن عند السيد فضل الله الانتقال من الصورة المادية إلى الصورة المعنوية. ويقوم هذا الضرب من التطبيق على إدراك ما وراء المدلولات اللفظية من مغزى وهدف وعظة ، كما ورد في الحديث عن الإمام الباقر(ع) في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً ﴾(المائدة: من الآية٣٢) ، فقد ورد في كتاب الكافي بإسناد عن فضيل بن يسار قال: ((قلت لأبي جعفر محمد الباقر(ع) قول الله عز وجل في كتابه: (ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا)) ، قال: من حرق أو غرق ، قلت له: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال: ذاك تأويلها الأعظم))[1] .

وفي بيان هذا النوع من التطبيق يرى السيد فضل الله: أن الآيات قد تتحرك في نطاق مضمون فكري معين ، ولكنها توحي لنا بمعنى آخر من حيث طبيعة النتائج العملية ومن حيث وحدة المسار ، وهذا ما عبرت عنه بعض الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت(ع) بالتأويل ، الذي لا يقصد به إعطاء اللفظ مدلولا ثانيا غير المدلول الذي يظهر فيه بحسب وضعه اللغوي ، بل يقصد استيحاء المعنى الحقيقي من اجل الإيحاء بمعنى آخر[2] .

ويتضح هذا المعنى عند السيد فضل الله في بيانه ما روي عن الإمام الباقر (ع)في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴾(عبس:٢٤) ، إذ قال الإمام في تفسير لفظة (الطعام) في هذه الآية: ((علمه الذي يأخذه ممن يأخذه))[3] قال السيد فضل الله مذيلا قول الإمام: ((فانّ من الواضح أنّ العلم لا يمكن أن يكون مدلولا لكلمة الطعام في هذه الآية ، حتى مع تصورنا أن هناك طعاما للعقل بالإضافة إلى طعام الجسد ، لأنّ الآيات الأخرى تؤكد أنّ المراد به الغذاء المادي الذي ينطلق من النبات... لكن الإمام عليه السلام أراد أن يستوحي من هذه الكلمة (الطعام) معنى العلم ، باعتبار أن

---

(١) بحا ر الانوار: ٢ /٣٤٧ .

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ١ / ٢٦ .

(٣) المحاسن، للبرقي: ١ / ٢٢٠ .

معنى الكلمة في إيحاءاتها، تجتذب الجانب المعنوي للطعام الذي هو نعمة إلهية تزيد أهميتها على النعم الإلهية المادية المغذية للجسد))[١].

ومن أمثلة ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ﴾(آل عمران: من الآية١٨٠)، إذ روي عن ابن عباس(رض) أن هذه الآية نزلت في كتمان العلم الذي قام به أحبار اليهود في عصر الدعوة، عندما كتموا صفة النبي محمد(ص) ونبوته التي جاءت بها التوراة[٢].

وقد رأى السيد فضل الله أنّ الظاهر من سياق الآية يدل على أنّها واردة في البخل بالمال لا بالعلم، مما يجعل شمولها للبخل بالعلم عملية استيحائية عن طريق الانتقال من المادي إلى المعنوي على الطريقة التي جرى بها أئمة أهل البيت(ع) في تفسير بعض الآيات في استيحاء المعنوي من الحديث عن المادي[٣].

ويأتي ضرب الأمثال في القرآن الكريم مؤيدا لميل المفسر في الانتقال من المحسوس إلى المجرد، فكما أنّ المثل له مصاديقه في عصر النزول فهو له مصاديقه التي يؤول إليها في العصور الأخرى مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُوراً﴾ (الاسراء:٨٩).

وقد ساق القرآن بياناته مساق الأمثال مستندا إلى ما يعرفه الإنسان ويعهده في ذهنه من المعاني والصور المادية المحسوسة، وليس الهدف والمقصود من ذلك مرتبطا باللفظ المأخوذ منه الحس والمحسوسات، بل له في ما وراء ذلك حقائق ممثلة[٤].

ويرى السيد فضل الله أنّ ضرب المثل في القرآن الكريم من الأساليب البلاغية الرائعة التي استعملها القرآن، في أكثر من مجال، لإعطاء فكرة حية عن القضايا

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ١/١٥- ١٦ .

(٢) ينظر: اسباب النزول: ٨٨ .

(٣) ينظر تفسير من وحي القرآن: ٦/٤١٥ .

(٤) ينظر: علوم القرآن، الحكيم: ١٨٨ .

المعنوية بمقارنتها بالأشياء الحسية، التي تتجسد فيها الصورة في هزة حركية مثيرة للنظر والوجدان والشعور، تماما كوسائل الإيضاح التي تعمق الفكرة في النفس وتقربها إلى الوجدان عبر إبراز عناصرها بالوسائل الحسية، لأنّ تأثير الحس في النفس أشد عمقا وأكثر تأثيرا من الجوانب المعنوية[1].

ومن أمثلة ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾(الرعد: من الآية١٦).

قال السيد فضل الله في بيان هذه الآية: ((للمثل في القرآن قيمة كبرى في تجسيد المفاهيم العامة السلبية منها والإيجابية، لأنّه يعطي المفهوم صورته الواقعية في حركة الحياة، حيث يمكن للإنسان أن يعيش معناه في الواقع، بدلا من أن يعيشه في الخيال المجرد، وقد صور الله الكافرأعمى، والمؤمن بصيرا، ليتجسد للإنسان إشراق الفكر في إشراق البصر، كما تتجسد ظلمة الكفر في ظلمة البصر، ولكي تمتد الصورة في المقارنة بين الكفر والإيمان، تماما كما هي المقارنة بين الظلمة والنور.))[2].

ويعد البعد العقائدي من أهم العناصر المكونة لثقافة السيد فضل الله، ولا بد لنا قبل الخوض في المجال التطبيقي لهذا الميل من الإشارة إلى أن المكون العقائدي العام بما يحتويه من تفاصيل فرعية كان له اثر واضح في تصور السيد فضل الله عن النص بشكل مباشر أو غير مباشر، يمكن لنا قياسه أو تحديد أبعاده عن طريق القراءة النقدية للتفسير.

وقد يتصور متصور أن هذا الأمر يمكن أن يشكل عقبة موضوعية أمام المفسر في تفسيره آيات القرآن وكشفه عن دلالاتها، غير أن التدقيق في الأمر يدفع هذا الإشكال، ذلك أن الموضوعية لا تعني بالضرورة خلو الذهنية من تصور سابق، حتى إنْ كان بنحو عام، فاستضاءة المفسر بما له من تراث عقائدي يعد عاملا مساعدا على فهم النص لا خروجا عن الموضوعية بأي وجه، وإلّا فلا يمكن لأي مفسر أن يكون

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ١ /١٥٨- ١٥٩ .

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ١٣/ ٣٩ .

خالي الذهن قبل القيام بعمله التفسيري.

وإذا حاولنا البحث في الجانب التطبيقي للبعد العقائدي عند السيد فضل الله وجدناه واضحا جليا في تفسيره الآيات ذات البعد العقائدي.

ومن ذلك مسألة صفات الله سبحانه وتعالى المتعلقة بأصل التوحيد. يقول الإمام الرضا(ع): ((للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: نفي ، وتشبيه ، وإثبات بغير تشبيه ، فمذهب النفي لا يجوز ، ومذهب التشبيه لا يجوز ، لأنّ الله تعالى لا يشبهه شيء ، والسبيل في الطريقة الثالثة إثبات بلا تشبيه))[1].

والمراد بمذهب النفي نفي معاني الصفات عنه تعالى كما ذهب إليه المعتزلة ، ومذهب التشبيه أن يشبه الله تعالى بغيره ، أي أن يثبت له من الصفة معناها المحدود ، وأما المراد بمذهب الإثبات من غير تشبيه هو أن يثبت له تعالى من الصفات أصل معناها مع نفي خصوصيتها التي قارنتها في الممكنات المخلوقة[2].

وقد سار السيد فضل الله على المذهب الأخير الذي يعبر عن مذهبه الإمامي في الصفات الإلهية[3] ، إذ نراه يقول في تفسيره قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: من الآية١١): ((فهو المتفرد في ألوهيته بكل صفاته ، لا يشاركه أحد في أي شيء ، لأنّه المطلق في كل شيء ، وغير محدود في وجوده ، بالحدود التي وضعها الله لذاك الوجود.. وهذا مايفرض أن تكون الولاية له لا لغيره))[4].

فما نسب من كلمة(اليد) إليه سبحانه حملها السيد فضل الله في الآيات التي ذكرت هذه النسبة على أنحاء متعددة من المجاز ، لنفي ما يلحق من تشبيه وتجسيم بالله تعالى ، ليثبت له أصل معاني هذه الصفات على نحو لا يقبل التشبيه ، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

---

(١) تفسير البرهان ، للسيد هاشم البحراني :١٦٩/٢.

(٢) ينظر: الملل والنحل ، للشهرستاني :٤٤/١و١٠٢.

(٣) ينظر: عقائد الامامية ، للشيخ المظفر :٦٢- ٦٣.

(٤) تفسير من وحي القرآن :١٥٣/٢٠.

﴿يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾(المائدة: من الآية٦٤) ، إذ جعل السيد فضل الله لفظة (اليد) في قوله تعالى: (يد الله مغلولة) كناية عن البخل ، لأنّ البخيل يمسك يده عن العطاء ، وجعلها في قوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان) ، كناية عن الكرم والعطاء في بذل النعمة للناس[1].

وكذلك فسر السيد فضل الله(اليمين) في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾(الزمر: من الآية٦٧) بالكناية عن القدرة والتصرف[2]. وعما ذكر من الآيات التي تنسب السمع إليه سبحانه ، يقول المفسر في تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾(المجادلة:١): ((المراد بالسمع هنا استجابة الدعوة وقضاء الحاجة ، من باب الكناية ، وهو شائع))[3].

وفي إمكان رؤية الله تعالى لم يجوز السيد فضل الله القول بتلك الرؤية ، وهو رأي مذهبه الإمامي الإثني عشري[4]ويظهر ذلك واضحا بتفسير السيد فضل الله الآيات التي نفت الرؤية ، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾(الأعراف: من الآية١٤٣) ، إذ نراه يقول: (لأنّ الرؤية لا تكون إلا للمحدود الذي يحمل خصائص مادية ، وذلك يستحيل بالنسبة إلى الله الذي ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾(الانعام: من الآية١٠٣) و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(الشورى: من الآية١١)))[5].

وقد ذهب السيد فضل الله إلى إثبات الرؤية القلبية لا البصرية في الآيات التي ظاهرها إثبات الرؤية البصرية ، تنزيها لله عن الجسمية ولوازمها ، كما في تفسيره قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(القيامة:٢٣) ، إذ يرى أنّ النظر إليه تعالى ليس نظرا ماديا ، بل

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٢٤٧/٨-٢٤٨ ، و مجمع البيان في تفسير القرآن ، للطبرسي :٢٣٧/٣.

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن ٢٥٩/١٩.

(٣) المصدر نفسه: ٥٩/٢٢.

(٤) ينظر: التبيان في تفسير القرآن ، للطوسي: ١٩٣/١.

(٥) تفسير من وحي القرآن: ٢٣٩/١٠.

هو نظر روحي بعين القلب والبصيرة ، لاستحالة النظر إليه كما ثبت ذلك بالدليل[1].

ويعتقد السيد فضل الله بعصمة الأنبياء حتى قبل بعثتهم ، وهو رأي مذهبه الإمامي. وإلى هذا المعنى يشير السيد المرتضى مبينا وجه الخلاف بين الإمامية وغيرهم من المذاهب الإسلامية في هذا المجال فيقول:

((اختلف الناس في الأنبياء ع ، فقالت الشيعة الإمامية: لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب كبيرا وصغيرا لا قبل النبوة ولا بعدها ، بينما جوز أصحاب الحديث... على الأنبياء الكبائر قبل النبوة ، ومنهم جوزها في حال النبوة سوى الكذب فيما يتعلق بأداء الشريعة ، ومنعت المعتزلة من وقوع الكبائر والصغائر المستخفة من الأنبياء ع قبل النبوة وفي حالها ، وجوزت في الحالين وقوع ما لا يستخف من الصغائر))[2].

وقد دافع السيد فضل الله في تفسيره عن عصمة الأنبياء ، وهذا ما تكشف عنه طرق المعالجة النصية التي اعتمدها مفسرنا في تفسيره ، زيادة على طبيعة الأسئلة التي كان يوجهها إلى النص ، تلك الأسئلة التي تنسجم مع ميوله ، ويكون لها دور واضح في تحديد مسار النص الدلالي ، وهو ما أولاه علماء الهورمنيوطيقا عناية خاصة ، لأنّهم يرون أنّ الفهم الذي هو أساس في معرفة دلالة النص ينبع من طبيعة الأسئلة الموجهة[3].

ففي تفسيره قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾(الفتح: من الآية٢) ، يطرح السيد فضل الله سؤالا مفاده: ما معنى غفران ذنب النبي ، وهو المعصوم في أفعاله وأقواله[4]؟

وقبل أن يعطي إجابته في ذلك يذكر الاتجاهات التفسيرية المتعددة التي تحاول تأويل مغفرة الذنب تأويلا يتناسب مع عصمة الرسول(ص) ، ومنها: أنّ ذنبه مع أهل مكة في ما يعتقدون من أن دعوته أدت إلى قتل رجالهم والذهاب بهيبتهم ، أو أنّه ذنب أمته لا

---

(١) ينظر : تفسير من وحي القران ٢٣/ ٢٤٩.

(٢) تنزيه الانبياء ، المرتضى :٣.

(٣) ينظر: هورمونطيقا الكتاب والسنة، محمد مجتهد (بحث) :٩٩.

(٤) ينظر تفسير من وحي القرآن: ٢١/ ٩٧.

ذنبه ، وقد خوطب به ، لأنّه يمثل قيادة الأمة التي تتحمل معنويا مسؤولية أعمال أتباعها ، أو ذنب أبويه آدم وحواء ، أو الذنب الفرضي التقديري لا الفعلي ، وغير ذلك[١].

وقد رأى السيد فضل الله على هذه الآراء أنّها تبتعد عن المعنى الظاهر الذي يعني أنّ للنبي ذنبا متقدما ومتأخرا ، وأنّ الله جعل الفتح سببا في مغفرته ، لأنّ هذا المعنى لا يتناسب مع عصمة النبي(ص) أو كماله ، ولذلك ارتضى السيد فضل الله تجاوز المعنى الذي يصطدم مع العصمة قبل النبوة وبعدها إلى ما يختزنه التعبير من إيحاءات تتناسب مع العمق الروحي الصافي للشخصية النبوية. ومن هنا فسر المغفرة بمعنى الرضوان والمحبة والرحمة بعدها تمثل النتائج للمغفرة[٢].

وهذا التفسير نابع من إيمان عميق بعصمة الرسول(ص) قبل النبوة وبعدها ، إذ لا يمكن أن نتصور صدور ذنب منه مهما كان صغيرا ، ذلك أن ((مسألة الذنب تتنافى مع هذا الماضي الطاهر المشرق الذي زاده حاضر الرسالة حركية وقوة وإشراقا وصفاء))[٣].

وفي ضوء هذا الميل العقائدي رد السيد فضل الله بعض الروايات التي لا تنسجم مع عصمة الأنبياء ، كالرواية التي ذكرت في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾(الحج:٥٢) ، إذ روي في سبب نزولها عن سعيد بن جبير أنّ الرسول(ص) قرأ بمكة سورة النجم فلما بلغ هذا الموضع ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى. وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى﴾(النجم:١٩-٢٠) ، ألقى الشيطان على لسانه: (تلك القرانيق العلى ، وان شفاعتهن لترجى) فقالوا: ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم ، فسجد وسجدوا[٤].

فقد رد السيد فضل الله هذه الرواية ، لأنها لا تنسجم مع عصمة النبي في التبليغ

---

(١) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٩/١٩٨ – ٢٠٢.، وتفسير من وحي القرآن ٢١/٩٧- ٩٨.

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٢١/٩٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢١/٩٨.

(٤) ينظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، السيوطي: ٦/٦٥- ٦٦ ، و تفسير من وحي القرآن: ١٦/٩٦.

التي أعلنها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم:٣-٤) ، الذي يعني امتناع صدور أي كلمة منه إلا من خلال الوحي الإلهي ، وفي قوله تعالى:﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ﴾(الحاقة:٤٤) الذي يدل على امتناع صدور أي زيادة من النبي عما أوحى الله به إليه[١].

وفي هذا المقام نرى السيد فضل الله يرجّح إحدى القراءات القرآنية على غيرها ، لأنها تتفق وعصمة الأنبياء التي آمن بها ، على الرغم من احتمال صحة القراءة الأخرى ، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ ﴾(آل عمران:١٦١) ، إذ قرأ بعضهم (يغل) بضم الياء وفتح الغين[٢] فيكون المعنى أنّه ليس لأصحابه أن يخونوه أو يكتموه شيئا من الغنائم. وقد رجح السيد فضل الله القراءة الأولى الثابتة في المصحف ، بفتح الياء وضم الغين ، لأنّها دليل على عصمة الأنبياء عن الخيانة في تقرير الخط النبوي في كل ما يتعلق بمسؤوليته في إبلاغ الوحي وتوزيع الحقوق على الناس بعيدا عن أي حالة ذاتية تفرض عليه ذلك[٣].

وانسجاما مع هذا الميل رفض السيد فضل الله بعض الاتجاهات التفسيرية التي تذهب إلى أنّ الاستثناء في قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى. إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾(الأعلى:٦-٧) ، إنما هو استثناء على الحقيقة ، لأنّ الرسول اسقط آية قرآنية في الصلاة حتى حسب بعض المأمومين أنّها نسخت[٤] ، وهو يرى أن الاستثناء في هذه الآية إطلاق للقدرة الإلهية لا الوقوع الفعلي لنسيان النبي(ص) ، لأنّ النسيان لا يدنو إلى فكر الرسول ولا تقترب الغفلة من قلبه[٥].

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ١٦/ ٩٧.

(٢) ينظر املاء ما من به الرحمن: ١/ ١٥٦.

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٦/ ٣٥٤- ٣٥٥.

(٤) ينظر: التفسير الكبير ، للرازي: ٣١/ ١٢٩ ، نسبه الى الزجاج.

(٥) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٢٤ /٢٠٨- ٢٠٩.

ولعل من البدهي القول: إنّ لكل لغة قواعدها وأساليبها في وعي المعنى ، وقد وصف القرآن نفسه في مواضع عدة بأنه نزل بلسان عربي ، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(يوسف:٢) ، وقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾(فصلت:٣) ، وقوله تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾(الزمر:٢٨) ، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء:١٩٣-١٩٥).

وكان لتصور عربية القرآن عند مفسرنا أثر في توجيه دلالات الألفاظ والجمل والنصوص وتحديدها ، سواء على المستوى النظري أم المستوى التطبيقي. وهذا ما يظهر عن طريق تفسيره الآيات الدالة على ذلك ، كما في قوله تعالى: (كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾(فصلت:٣).

قال السيد فضل الله في بيان هذه الآية: ((فهو قرآن عربي في لغته وأسلوبه وطريقته في عرض المفاهيم العقيدية والشرعية والكونية... فإن الرسالة لابد من أن تكون باللغة التي تفهمها الأمة لتستطيع استيعابها وقبولها))[١] .

وفي ضوء هذا التصور رد السيد فضل الله ما ذهب إليه بعض المفسرين[٢] من الحروف المقطعة التي ابتدأت بها أكثر من سورة في القرآن الكريم تمثل رموزا بين الله ورسوله خفية عنا ، ولا سبيل إلى فهمها إلا بمقدار أن نستشعر أنّ بينها وبين المضامين المودعة في السور ارتباطا خاصا.

ويرى السيد فضل الله أن هذا الوجه -مع طرافته- لم يستطع أن يعطي معنى لهذه الحروف ، وأنّ الحديث عن رمزية هذه الحروف لا يمكن التسليم به ، لأنّ القرآن ليس رسالة خاصة من الله إلى رسوله ، ليشتمل على الرموز الخفية التي يفهمها المرسل إليه من دون الناس ، بل هو كتاب هدى للناس كافة[٣].

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٢٠/٨٨.

(٢) ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٨/١٧٧- ١٧٨.

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن :١/١٠١- ١٠٢.

وقد مال السيد فضل الله إلى الرأي القائل: إنّ الله تعالى تحدى الناس بالقرآن ، وبالغ في التحدي بطرق متنوعة ، فأراد أن يبين لهم أن هذا القرآن الذي أعجزهم عن الإتيان بمثله لم يكن مؤلفا من حروف يجهلونها[1].

ولا شك في أن هذا التفسير يتفق مع تصور المفسر عن النص القرآني ؛ لكونه نصا عربيا.

والحديث عن كون القرآن عربيا لا يعني الجمود على المعنى الحرفي للمفردة اللغوية ، لأنّ ذلك قد يطيح بالمعنى القرآني المقصود ، وهذا ما أشار إليه السيد فضل الله بقوله: ((إن الحديث عن كون القرآن عربيا ، لا ينحصر في المسالة اللغوية ، بل يمتد ليكون عنوانا للمنهج العام للقواعد التفصيلية ، في أساليب اللغة في البيان والفهم والأجواء من حيث الخصائص الفنية التي قد تحمل في داخلها الإيحاء والإيماء واللفتة والإشارة ، مما يتجاوز المدلول الحرفي للكلمات))[2].

ولعل من أهم مصاديق ذلك عند السيد فضل الله رفضه لما عرف بتجسيم الأعمال يوم القيامة وحضورها في صورة حسية معينة ، مما استفيد من بعض الآيات ، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾(النساء:١٠).

فقد ذهب بعض المفسرين إلى أنّ الآية مما يدل على تجسم الأعمال ، ولعل هذا مراد من قال من المفسرين: إنّ قوله تعالى: (إنما يأكلون في بطونهم نارا) كلام على الحقيقة من دون المجاز[3].

ويرى السيد فضل الله أن هذا الرأي خاضع للاستغراق في حرفية الكلام القرآني بعيدا عن جانب الاستعارة والكناية ونحوهما مما يفهمه العرب بالطريقة التي يفهمون بها التعابير الفنية على أساس القواعد البلاغية بنحو التبادر الذي يسبق إليه الذهن

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ١٠٢/١.

(٢) المصدر نفسه: ٧/١.

(٣) ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢٥٧/٤.

لأول وهلة[1].

وفي بيان قوله تعالى: ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾(آل عمران:١٨٠) ، يرى السيد فضل الله على وفق تصوره أنّ نظرية تجسم الأعمال انطلقت - في اغلب أدلتها- من الفهم الحرفي للنص القرآني ، وهو أمر لا يتناسب مع القيمة البلاغية للأسلوب القرآني ، التي تنفتح على الاستعارة والكناية والمجاز عن طريق القرائن المحيطة بالنص ، كما في هذه الآية ، فان التطويق بالمال الذي بخلوا به كناية عن حملهم مسؤوليته السلبية بإيقاع العذاب بهم ، لعدم دفعهم حقوق الله ، وذلك بأن يلزموا وبال ما بخلوا به إلزام الطوق[2].

ويبدو أنّ ما ذهب إليه السيد فضل الله من عدم تجسم الأعمال في الموارد التي يظهر منها ذلك ، بجعل اللفظ على المجاز إنما ينبع من تصور سابق أملاه عليه مكونه الفكري ، لأن حمل الألفاظ على خلاف ظاهرها يحتاج إلى قرينة ، ولا قرينة في النص إلا أن يقدر المفسر قرينة عقلية منه.

وكان لتصور إعجاز القرآن عند المفسرين حضور واضح وتأثير مباشر على طبيعة تعاملهم مع الآيات واستنباط دلالاتها بما ينسجم مع هذه الرؤية الإعجازية.

ويلحظ اختلاف مذاهب السلف من علماء الإسلام في بيان الإعجاز القرآني ، وتعدد أقوالهم في وجوهه. لكن إعجازه البلاغي لم يكن قط موضع خلاف ، وإنّما كان الجدل بين الفرق الإسلامية ، في عدة الوجه في الإعجاز ، أو القول بوجوه أخرى معه[3].

والى الإعجاز البلاغي في القرآن ذهب السيد فضل الله ، وهذا ما يظهر من خلال تفسيره آيات التحدي في القرآن الكريم ، نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن :١٠٧/٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه :٤١٦/٦ ، والكشاف، الزمخشري: ٣٩٢/١ ، و مجمع البيان: ٨٩٦/٢-٨٩٧.

(٣) ينظر: المصدر نفسه : ٣٤/١٢- ٣٥.

فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود:١٣) ، إذ تساءل السيد فضل الله عن سر التحدي أهو في إطار الفصاحة والبلاغة أم في غير ذلك؟

وفي معرض جوابه عن ذلك رد السيد فضل الله ما ذهب إليه بعض المفسرين الذي يرى أنّ التحدي عام بكل ما يتضمنه القرآن من معارف حقيقية ، وحجج وبراهين ساطعة ، ومواعظ حسنة ، وأخلاق كريمة ، وشرائع إلهية ، وأخبار غيبية ، فضلا عن الفصاحة والبلاغة[١].

ويرى السيد فضل الله أنّ القول بهذه الوجوه من الإعجاز يمكن الموافقة عليه في مجموع القرآن بضم بعضه إلى بعض ، لا بالتحدي بالسورة الواحدة ، أو بالسور العشر ، التي يمكن أن تكون مشتملة على معنى محدد لا يمثل شيئا من الأسرار الخفية ، أو المطالب العالية ، أو الأمور الغيبية ، التي لا يملك الناس وسائلها ، لأنّ التحدي إنّما يكون بالمعجز الذي لا يستطيعه أحد ، بالوسائل التي يملكها الناس[٢].

وفي ضوء ذلك يذهب السيد فضل الله إلى أن التحدي بالسورة أو بأكثر منها يوحي بان الإعجاز لا بد من أن يكون مشتركا بين السورة في حدودها ، وبين القرآن كله ، وهذا لا يكون إلا بالفصاحة والبلاغة ، أما الأمور الأخرى فإنها قد تكون دليلا على الصدق ، لا مظهرا للإعجاز[٣].

وإيمانا من السيد فضل الله بهذا البعد الإعجازي نجده في مقام المدافع عنه أمام أي تصور خاطئ أو فهم غير صحيح للنص القرآني بإيجاد تصور قائم على التأمل والتدبر وحسن الظن بالمنشئ ، وصولا إلى نتيجة قد تكون مقاربة للمعنى الظاهر للنص.

ففي بيان قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ

---

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن :١٠ /٢٤٦.

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن :١٢/ ٣٤.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٢/ ٣٤- ٣٥.

﴿يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾(المائدة:٩٣) ، تساءل السيد فضل الله عن سبب البدء بالتقوى والتعقيب بالإيمان والعمل الصالح ، أو الإيمان وحده ، أو الإحسان بعده ، في الوقت الذي قد يكون الأمر معكوسا في عملية التسلسل في الإيمان والتقوى ، على أساس أنّ التقوى نتيجة للإيمان[١].

وفي معرض جوابه عن ذلك يرى السيد فضل الله أنّ للتقوى معنى سياقيا ينسجم مع موقعها المتقدم على الإيمان ، لأنّ المراد بالتقوى: ((هي هذه الحالة الوجدانية الروحية التي تثير في عمق الشعور الإنساني ، الإحساس بالمسؤولية في قضية الإيمان والإحسان ، انطلاقا من القلق الروحي المتطلع إلى المعرفة ، في شوق غامض يسير به في طريق الله))[٢].

وبهذا يتضح أنّ المفسر يحاول المقارنة بين ما هو واقعي (نص) وما هو افتراضي (سؤال) ، ليتوصل عن طريق ذلك إلى المعنى القرآني ، وهذا لا يخلو من تأثر بإيمان مسبق بالبعد الإعجازي للنص وانسجامه وحسن الظن بمنشئه.

وفي الوقت الذي قد يكون فيه التكرير صفه مذمومة تمثل حالة الخلو عند منشئ النص يأخذ هذا الأسلوب في السياق القرآني طابعا آخر قائما على تعميق المعنى الذي يقتضيه النص ، لأنّ القرآن يحمل طابعا رساليا إبلاغيا ، فضلا عن الطابع الأدبي الجمالي ، مما اقتضى أن يقوم التكرير بهذه الوظائف.وفي ضوء ذلك نرى المفسر يعلل ما جاء في القرآن الكريم من تكرير وفقا لهذا التصور.

فعلى سبيل المثال نجده في مقام تفسير قوله تعالى:﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ يحاول أن يوجد تصورا رساليا وجماليا في الوقت نفسه للتكرير الحاصل في معنى الرحمة ، فيقول: ((وإذا كان التأكيد يمثل لونا من التكرار للفكرة ، فان الحاجة إليه لا تقتصر على دفع احتمال الاشتباه ، كما يقرر النحويون ، بل قد تكون المسألة فيه هي الحاجة إلى تعميق المعنى الذي تتضمنه الكلمة بشكل عميق واسع ، مما لا يحصل الإنسان عليه

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٨/ ٣٤٠.

(٢) المصدر نفسه : ٨/ ٣٤٠.

بالكلمة الواحدة ، فلا ينافي ذلك بلاغة القرآن ، لأنّ التأكيد في مدلوله التصويري التعميقي لا يكرر المعنى بشكل جامد ، بل يعمقه بشكل حي متحرك))[1]. فالتكرير في هذه الألفاظ ليس تكريرا لفظيا فارغا ، بل هو تكرير يأخذ طابعا حركيا عن طريق تعميق المعنى في النفس ، أو(نمو المعنى) . إن صحت العبارة – وهذا التوجيه بالجمع بين البعدين الرسالي والجمالي في النص القرآني إنما يأتي عن تصور المفسر عن النص وإعجازه.

وفي موضع آخر نجد السيد فضل الله يوظف إعجاز القرآن في مجال الاستثمار الدلالي للنص ، إذ تراه يعمد إلى استعمال المنهج المقارن بين التعابير ، ليتوصل بذلك إلى كون الألفاظ القرآنية لا تحل محلها ألفاظ أخرى ، فما من لفظ في القرآن الكريم يمكن أن يقوم غيره مقامه. فعلى سبيل المثال يرى السيد فضل الله أنّ لفظة (حذر) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ ﴾(النساء: من الآية٧١) ، لا يمكن أن تحل محلها لفظة أخرى ، لما تحمله هذه اللفظة في محلها من دلالات وإيحاءات ، فيعمد المفسر إلى مقارنتها بلفظة (خوف) مستثمرا هذا المثال للتدليل على إعجاز القرآن ، إذ يقول: ((و لا بد من التنبيه على أنّ كلمة (الحذر) تختلف عن كلمة (الخوف) فان الخوف يشل القدرة ويدفع إلى الهزيمة ، أما الحذر ، فإنّه يوحي بالدراسة الدقيقة الموضوعية للواقع للتعرف على أفضل الوسائل للمواجهة بطريقة حكيمة واعية مدروسة))[2].

وفي مقام آخر ينحو السيد فضل الله منحى مختلفا عن المناحي السابقة ، وذلك بعد النص القرآني مرجعا أساسا في تصحيح اللغة واعتماد الأساليب فيها ، لا كتب اللغة ، كون القرآن نصا معجزا.

ففي بيان قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا﴾(البقرة: من الآية٢٧٥) ، تساءل السيد فضل الله: هل الواو هنا للاستئناف لبيان هذا الحكم الذي شرعه الله من قبل ، أو هي للحال[3]؟

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٤٢/١.

(٢) المصدر نفسه : ٣٤٩/٧.

(٣) ينظر : تفسير من وحي القران : ١٤٢/٥.

وفي معرض جوابه عن ذلك رفض السيد فضل الله أن تكون الواو استئنافية ، وهو ما ذهب إليه بعض المفسرين محتجين بان الفعل الماضي الواقع في نطاق الجملة الحالية ينبغي أن يكون مصدراً بـ(قد)[1] .

ويرى المفسر أن الواو –هنا– جاءت للحال ، لأن سياق الجملة لا يناسب الاستئناف ، ولأن الآية واردة في مقام الرد على ما ذهبوا إليه من المساواة بين البيع والربا ، فضلا عن كون التصدير بـ(قد) غير لازم في هذه الآية ، لأن القرآن الكريم هو المرجع الأساس في اللغة الصحيحة لا كتب اللغة[2] .

وبناء على هذا فإنّ محاولة بعض المفسرين توجيه أو تصحيح التركيب القرآني على أساس قواعدي معين أمر غير مبرر ، فضلا عن كون هذا الأساس القواعدي الذي اعتمد لتوجيه النص قد لا يعطي المعنى التام للتركيب ، إذ أنّ الهيكل أو الشكل التركيبي ليس أساسا بقدر المضمون الذي قد لا يتحقق إلا بتصور آخر وان بدا هذا التصور غير منسجم مع ما افترضوه وقرروه. ولهذا لا بد لنا من تأسيس قواعد أسلوبية مستقاة من النص القرآني نفسه.

ولم يقف تصور إعجاز القرآن عند السيد فضل الله عند الحدود السابقة ، بل انعكس على طبيعة تعامله مع انسجام النص القرآني وتماسكه ، إذ نراه يرجح أو يختار من الآراء ما يكون دليلا على تحقق هذا الانسجام والتماسك.

فعلى سبيل المثال يذكر لنا المفسرون في بيان قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾(البقرة: من الآية٢٧٥) آراء عدة منها[3]:

١–أنّ هذا التشبيه حديث عن حالة المرابي في يوم القيامة ، إذ يقوم من قبره كما يقوم المصروع ، دليلا على أنّه من أكلة الربا.

---

(١) ينظر: المصدر نفسه ، والحال في الجملة العربية ، فاخر هاشم سعد الياسري (رسالة ماجستير): ١٧٢وما بعدها.

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٥/١٤٢ – ١٤٣.

(٣) ينظر: الميزان :٢/٣٦٧، و تفسير من وحي القرآن: ٥/١٢٦ - ١٢٧.

٢-أنّه تشبيه بحالة المصروع في السير على غير هدىً لاختلاف الأمور في ذهنه مما يؤدي به إلى أن يرى الحسن قبيحا والقبيح حسنا.

وقد استقرب السيد فضل الله الرأي الثاني لمناسبته الفقرة التالية (ذلك بانهم قالوا إنما البيع مثل الربا) فقد جرت هذه الفقرة مجرى التعليل لحالتهم في التشبيه، إذ اختلط الأمر عليهم، فاستنكروا الموقف السلبي ضد الربا في الوقت الذي يكون الموقف فيه إيجابيا تجاه البيع، وخيل لهم أن البيع مثل الربا، لاشتمال كل منهما على الربح والزيادة[١].

وفي ضوء هذا التصور أيضا دفع السيد فضل الله ما يبدو خارجا عن انسجام النص القرآني، ففي بيان قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (آل عمران: ١٨٥)، طرح السيد فضل الله سؤالا مفاده: كيف أقحم الله هذه الآية في أجواء الحديث عن أهل الكتاب، وما هي مناسبته[٢]؟.

وفي معرض الجواب يرى السيد فضل الله أنّ الوجه في ذلك، أنّ الله يريد تفريغ النفس الإنسانية من المشاعر الضاغطة التي تقوده إلى الانخداع بأساليب اليهود وغيرهم، طمعا في ربح عاجل، أو متعة طارئة فيوحي إليه بان الموت نهاية ذلك كله، فينبغي له أن يفكر في هذا الاتجاه، ليعرف أنّ الفوز فوز الآخرة عن طريق الخير في الدنيا، وليس فوز الدنيا عن طريق الشهوات العاجلة فيها[٣].

وفي ضوء ما تقدم نرى أنّ السيد فضل الله لم يكن بصدد اكتشاف كون القرآن معجزا أو غير معجز، بل كان بصدد البحث عن وجه الإعجاز الذي آمن به وثبت لديه في رتبة سابقة لقراءة النص.

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٥/ ١٣٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٤٣٣/٦.

(٣) ينظر : المصدر نفسه : ٤٣٣/٦.

مفهوم الدلالة
وبحثها عند العلماء

تعد قضية المصطلح واحدة من القضايا التي تثير اهتمام المشتغلين بالعلم بمقدار ما يثير اهتمامهم الاشتغال بموضوع العلم نفسه ، ذلك: ((لأنّ المصطلح إذ يملك القدرة نظريا على استدعاء موضوعه ، فإنّه أيضا أداة اتصال مفيدة في موضوع واحد. وهو بهذا المعنى علامة عملية ، ليس الغاية منها تبسيط المادة المدروسة ، ولكن الغاية منها الإشارة إلى دلالة مخصوصة))[١] .

والحديث عن مصطلح الدلالة يدعونا إلى تحديد المفهوم اللغوي الأول لهذا المصطلح ؛ لأنّ ((الحالة المعجمية للألفاظ تمثل الصورة الأساسية لمحيطها الدلالي))[٢] ، فالدلالة في اللغة مشتقة من الفعل: دلّ يدلّ إذا هدى ، ودلّه على الشيء يدلّه دلا ودلالة: سدده إليه[٣].

قال الراغب: ((أصل الدلالة مصدر كالكتابة والإمارة ، والدال: من حصل منه ذلك ، والدليل في المبالغة ، كعالم ، وعليم ، وقادر ، وقدير ، ثم يسمى الدال والدليل:

---

(١) اللسانيات والدلالة ، منذر عياشي: ٣٥

(٢) علم الدلالة العربي: فايز الداية: ٤١

(٣) ينظر: تهذيب اللغة ، للازهري: ١٤ /٤٨.

دلالة ، كتسمية الشيء بمصدره))[١] .

وقال ابن منظور: ((الدليل ما يستدل به. والدليل الدال. وقد دلّه على الطريق يدلّه دلالة ودلالة ودلولة (بفتح الدال أو كسرها أو ضمها) والفتح أعلى... والدليل والدليلي: الذي يدلّك))[٢] .

ويترتب على هذا التصور المعجمي تصور عناصر الهدى والإرشاد والتسديد ، أي توفر مرشد ومرشد ووسيلة إرشاد وأمر مرشد إليه ، وحين يتحقق الإرشاد تحصل الدلالة ، وتقابل الدراسات اللسانية الحديثة هذا التصور المعجمي بتعيين الباث والمتقبل ووسيلة الإبلاغ والتواصل وشروطها ، ثم المرجع المفهومي الذي تحيل عليه الرسالة الإبلاغية[٣].

وبناء على ذلك فالعمل المعجمي هو عمل دلالي ، وإن كان (جورج مونان) – كما يقول الدكتور فايز الداية – ينبه إلى أنّه من الضروري عدم الخلط بين علم الدلالة والدراسة المعجمية التي لا تهتم إلا بوصف فحوى الكلمات حين تسجيلها في المعجم[٤] ، ولكن إذا كان المعجم لا يفي بالغرض في نقل دلالة اللفظ التي تشعب بها الخطاب اللغوي الحديث ، فإنّ إيراد المعنى المركزي هو الذي يعين على مجموعة الحالات الجزئية التي تتباين بعدد السياقات التي تحلّ فيها[٥].

والدلالة في الاصطلاح هي: ((كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول))[٦] .

وقد اختلف المحدثون من علماء اللغة العربية في تعيين المصطلح العربي الذي

---

(١) مفردات الفاظ القرآن، الراغب الاصفهاني: ١٧٣.

(٢) لسان العرب، ابن منظور: ٤٠٧/٢ (دلل).

(٣) ينظر: علم الدلالة – اصوله ومباحثه في التراث العربي ، منقور عبد الجليل: ٢٦.

(٤) ينظر: علم الدلالة العربي، د. فايز الداية: ٢٠٤ – ٢٠٥.

(٥) ينظر: المصدر السابق:.٢١٧

(٦) التعريفات، الجرجاني: ٨٦.

يقابل مصطلح ((السيمانتيك)) الذي أطلقه العالم اللغوي (بريال) علم ١٨٨٣م على الدراسة الحديثة للدلالة ، فذهب بعضهم إلى مصطلح (المعنى) الذي ورد في متن المؤلفات القديمة لعلماء العربية الذين أشاروا إلى الدراسة اللغوية التي تهتم بالجانب المفهومي للفظ[١] ، وآثر آخرون استعمال مصطلح الدلالة ؛ لأنّه يعين على اشتقاقات فرعية مرنة نجدها في مادة الدلالة نحو: الدال ، والمدلول ، والدلالات ، والمدلولات ، والدلالي ،... ولأنّه لفظ عام يرتبط بالرموز اللغوية وغير اللغوية ، أما مصطلح المعنى فلا يعني إلا اللفظ اللغوي بحيث لا يمكن إطلاقه على الرمز غير اللغوي[٢].

وتحديدا لإطار الدراسة العلمية ، استقر رأي علماء اللغة المحدثين على استعمال مصطلح ((علم الدلالة)) مع حصر مصطلح المعنى بالدراسة الجمالية للألفاظ والتراكيب اللغوية ، وهو ما يخص علم المعاني في البلاغة العربية[٣].

وعلم الدلالة هو((ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى))[٤] ، فالمعنى هو المحصلة النهائية لتحليل الحدث اللغوي على مستويات اللغة كافة: الاجتماعية ، والصوتية ، والصرفية ، والنحوية ، والمعجمية[٥].

ويبدو أن الحديث عن أولية نشوء علم الدلالة أمر لا يخلو من نظر ، فقد أعطى بعض الباحثين تلك الأولية لعالم اللغة الفرنسي (ميشال بريال) الذي وضع مصطلح علم الدلالة عام١٨٨٣م قاصدا به علم المعنى[٦] ، إذ أبدل عبارة(semasiologie) أو دراسة الدلالات المشتقة من الأصل اليوناني (sema) أي العلامة بمصطلح

---

(١) ينظر: علم الدلالة (منقور): ٢٢ - ٢٣.

(٢) ينظر:المصدر نفسه:٢٢ ، و علم الدلالة العربي: ٩.

(٣) ينظر: علم الدلالة (منقور): ٢٣.

(٤) علم الدلالة ، د. احمد مختار عمر: ١١.

(٥) ينظر: الدلالة اللغوية عند العرب: د. عبد الكريم مجاهد: ١٥٧.

(٦) ينظر: علم الدلالة السلوكي ، جون لاينز: ٩- ١٠ ، و البحث الدلالي عند ابن سينا ، د. مشكور كاظم العوادي: ٨٩ ، و تطور البحث الدلالي ، د. محمد حسين علي الصغير: ١٧.

(semantics) ليعني به علم الدلالات والقوانين التي تسود التغيير في المعاني[1] .

وفي الوقت نفسه أعطى باحثون آخرون تلك الأوليّة لـ(ماكس مالر) الذي وضع أسس هذا العلم في أواسط القرن التاسع عشر في كتابين له بعنواني: (علم اللغة) و(علم الأفكار) ، وهو ما ذهب إليه الدكتور أحمد مختار عمر[2] ، في حين ذهب الدكتور محمد عزام إلى أن عالم اللغة السويسري (دي سوسير) هو مؤسس علم الدلالة ؛ لأنه أعطى لهذا العلم مفهومه وأبعاده[3] .

وبناء على ما تقدم يمكن القول: إن اشتقاق المصطلح ووضعه لا يؤهل (بريال) لأن يكون مؤسسا لعلم الدلالة ، ولاسيما أن المنهج الذي اتبعه بريال في دراسة المعنى يقوم على دراسة دلالة الألفاظ وتطورها التاريخي في اللغات القديمة التي تنتمي إلى الفصيلة الهندية الأوربية مثل اليونانية واللاتينية والسنسكريتية[4] .

ولهذا نجد الدكتور منذر عياشي يقول: ((لقد كان المنهج قبل سوسير وفي زمن بريال ، أي في القرن التاسع عشر ، يقوم على الاستثمار التاريخي للدلالة))[5] .

ونجد كذلك أنّ الدكتور منذر عياشي لا يصف بريال بالأولية ، إذ يقول: ((لقد كان منظور ميشيل بريال الذي عمم مصطلح الدلالة وأعطاه شهرته يقوم على هذا المنهج))[6] .

وفي ضوء ذلك يمكن القول: إن الحديث عن أولية نشوء علم الدلالة يمكن أن يأخذ طابعا حركيا أكثر مرونة مما يطرح بشكل حتميات عند بعض الباحثين ، ولاسيما أنّ لهذا العلم جنبات متعددة وتداخلات مع علوم أخرى حتى أنّ بعض الباحثين عد الفلاسفة والأنترويولوجيين أول من تكلم في السيمانتيك ، ثم أخذ هذا

---

(١) ينظر: علم الدلالة ، (غيرو): ٨- ٩ ، و البحث الدلالي عند ابن سينا : ٨٩.

(٢) ينظر: علم الدلالة ، (عمر): ٢٢.

(٣) ينظر: النقد والدلالة – نحو تحليل سيمائي للادب ، محمد عزام: ٧.

(٤) ينظر: من قضايا اللغة والنحو ، د. احمد مختار عمر: ٩ ، و علم النفس اللغوي: ٦٧ – ٦٩.

(٥) اللسانيات والدلالة: ٧٧.

(٦) المصدر نفسه.

العلم يحتل مكانة تدريجية في علم اللغة إلى أن تم في السنوات الأخيرة وضع السيمانتيك في مكانة مركزية في الدراسة اللغوية[١].

وعلى الرغم من أن مصطلح ((علم الدلالة)) ظهر في الدراسات اللغوية الحديثة فإن ما أثير في التراث العربي الإسلامي من القضايا التي تتعلق بالبحث الدلالي أو بسبب منه قد خلق نشاطا فكريا واسعا لا يمكن حصره في حقل معين من حقول النتاج الفكري، بل شارك فيه طبقة من كبار العلماء في مختلف الاتجاهات والمذاهب، وأصبحت الأبحاث الدلالية في الفكر العربي الإسلامي مساحة للتجاور بين اللغة وأصول الفقه والبلاغة والنقد الأدبي والمنطق. إذ كان للتعالق بين العلوم النظرية والتطبيقية دور في إنتاج ذلك الفكر الدلالي العربي، الذي أرسى قواعد تعد الآن المنطلقات الأساسية لعلم الدلالة وعلم السيمياء على السواء، بل إننا لا نجد فرقا كبيراً بين القضايا التي تناولها علماء الدلالة في العصر الحديث، وما تناوله علماء العرب القدماء الذين أسهموا في تأسيس وعي دلالي مهم على صعيد البحث الدلالي[٢].

ففي إطار البحث الأصولي أو بتداخل معه قامت بحوث وعلوم تدل الممارسة فيها على الضبط العلمي الدقيق، كالبحث في اللغة بوصفها نظاما، والبحث في الكلام بوصفه إنجازا، والبحث في الدلالة أصولا وفروعا حتى أمكن للمرء أن يزعم دون وهم أو مبالغة أنّ علم الأصول على وجه الإجمال إنّما هو بحث في الدلالة لفظا وجملة، نصا وسياقا، وهذه أمور تشكل موضوع الدرس الدلالي المعاصر ومادة البحث فيه[٣].

لقد أسهم الأصوليون في نشوء علم الدلالة وتطوره، فعلم الأصول هو: ((العلم بالأحكام الشرعية من أدلته التفصيلية بالاستدلال))[٤]، وغالبا ما يفتتح الأصوليون

---

(١) ينظر: علم الدلالة (عمر): ١٥.

(٢) ينظر: علم الدلالة عند العرب: عادل فاخوري: ٥، وعلم الدلالة (منقور): ١٦ – ١٧، وعلم الدلالة العربي:٦.

(٣) ينظر: اللسانيات والدلالة: ١١

(٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني: ٤٢/١

مباحثهم ومصنفاتهم بالمباحث اللغوية أو اللفظية ، وهي تشترك مع اللغة والبلاغة ، ولكنها تأخذ منحى أدق عندهم ، وتمثل علائق الوضع والاستعمال الحقيقي والمجازي وهيئة الجملة والدلالات التي يبحث فيها علم الأصول كصيغ الأمر والنهي والإطلاق والعموم والشرط والقرائن المتصلة والمنفصلة والدليل الشرعي اللفظي وغيرها[(١)] .

وربما كان ارتباط علم الدلالة بعلم أصول الفقه أقوى من ارتباطه بأي علم آخر من العلوم ، ذلك أنّ علماء الأصول قدموا نماذج متقدمة جدا في تعاملهم مع اللغة التي تمثل منظومة من العلامات اللسانية الدالة الخاضعة في حركيتها الخطابية إلى نواميس متحكمة في أداء وظائفها الدلالية ، وأسهموا منذ أول الآماد المبكرة في معالجة مشكلات لغوية كثيرة ومتنوعة ، وما أضفى على نتاجهم المعرفي طابع الدقة والموضوعية هو اتخاذهم القرآن منطلقا لاستنباط أحكامهم الفقهية العامة على وفق الأحكام اللغوية التي من أظهرها الدلالة ، وقد كان هؤلاء العلماء يحملون وعيا معرفيا أملى عليهم أن يتعاملوا مع القرآن الكريم بعده كتاب لغة محكمة يحمل شبكة من النواميس العميقة التي تتحكم في ضبط الدلالة بأدوات وقفوا عليها وحددوا على أساسها أحكاما وقواعد أصبحت فيما بعد مبادئ للتشريع[(٢)] .

ولا شك في أنّ استنباط الأحكام الشرعية يستدعي المعرفة بلغة النصوص التشريعية ، إذ أحس الأصوليون بأهمية اللغة وجانبها الدلالي ، فاهتموا بثنائية اللفظ والمعنى التي تمثل بنية أصول الفقه في الخطاب الشرعي ، وكان ذلك دافعا لهم لمعرفة طرق دلالة النص على المعنى بشعب المعنى الثلاث[(٣)] .

- المعنى الحقيقي أي ما وضع اللفظ بإزائه أصالة ، وهو ما تكفل به المعجم اللغوي.
- المعنى الاستعمالي ويقصد به استعمال اللفظ في غير معناه الأصلي ، وهو ما تكفل به علم البيان.

---

(١) ينظر: أصول الفقه، محمد رضا المظفر: ٩/١ وما بعدها.

(٢) ينظر: علم الدلالة (منقور): ١٠ - ١١

(٣) ينظر: أجود التقريرات: السيد أبو القاسم الخوئي: ٢٨/١ - ٣٠

-المعنى الوظيفي وهو ما تؤديه الكلمة عن طريق التركيب مع غيرها ، وهو ما تكفل به علم النحو.

وجاء تناول الأصوليين للعلاقة بين اللفظ والمعنى من ناحيتين نظرية وتطبيقية[1] ، إذ دار حديثهم من الناحية النظرية حول أصل الوضع ، ودلالة الأسماء الشرعية وجواز القياس أو عدمه في اللغة ، وعلاقة ذلك بالقياس الفقهي.

وأمّا الناحية التطبيقية فتتعلق بتفسير الخطاب الشرعي ، وأنواع دلالة اللفظ على المعنى كما استخلصوها بالاستقراء من كلام العرب.

وتناول الأصوليون جملة من القضايا في مباحث المبادئ اللغوية التي لا يمكن الإحاطة بها في هذه العجالة ، كوسائل الإثبات ، وتشخيص نوع العلاقة في مورد الشك والالتباس ، والبحوث المرتبطة بدلالة الحروف والهيئات والمشتقات[2] ، إذ شغلت تلك البحوث مساحة واسعة من الدرس اللغوي والفلسفي الحديث[3].

وأدرك اللغويون أهمية الدلالة بوصفها أسّا للبحث اللغوي ، ومن يتتبع الدراسات اللغوية في الدرس اللغوي عند العرب يجدها قد اتخذت لها مسربين[4]:

أحدهما: مسرب نظري تمثله الدراسات النظرية للعلاقات الدلالية بين المفردات كالتضاد والترادف والاشتراك بين معاني الألفاظ ، والحقيقة والمجاز ، والاشتقاق الذي يعد وسيلة رئيسة لتوليد الألفاظ في اللغة العربية لتواكب مستحدث المعاني والأفكار ، ونظرة إلى أمّات الكتب اللغوية كالخصائص لابن جني ، والصاحبي في فقه اللغة لابن فارس ، وفقه اللغة وسر العربية للثعالبي ، والمزهر في علوم اللغة للسيوطي ، تدلنا على أن هذه القضايا قد شغلت مساحات واسعة من هذه المصنفات وحيزا لم تظفر به قضايا أخرى.

---

(١) ينظر: البحث الدلالي عند ابن سينا: ٧٥ وبنية العقل العربي: د. محمد عابد الجابري: ٥٦ – ٥٨.

(٢) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسن البصري المعتزلي: ١/١٣ – ٣٨، وما بعدها و البحث الدلالي عند ابن سينا: ٨٤.

(٣) ينظر: البحث الدلالي عند ابن سينا: ٨٤.

(٤) ينظر: الدلالة اللغوية عند العرب: ١٠ - ١١.

والآخر: مسرب تطبيقي يتمثل في الأعمال المعجمية التي مثلت تيارا قويا في الدراسات اللغوية العربية القديمة ، إذ بدأت على شكل رسائل لغوية قصيرة في غريب القرآن والحديث ، وكتب الحيوان والنبات وكتب الدخيل والمعرب والنوادر[1] ، وكان طبيعيا أن تتطور فكرة هذه الرسائل والكتب ، وكان ذلك على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي في محاولته لضبط اللغة وحصر ألفاظها في معجم شامل يستوعب الواضح والغريب ويميز المهمل من المستعمل من مفردات اللغة في كل فن ، مرتبا إياه حسب مخارج الحروف مبتدئا بحرف العين ، الذي أصبح اسما لمعجمه.

ثم توالى تأليف المعاجم بعد ذلك كالجمهرة لابن دريد ،والتهذيب للأزهري والصحاح للجوهري والمقاييس لابن فارس والقاموس المحيط للفيروزآبادي ولسان العرب لابن منظور ، ولم يقتصر الأمر على تأليف معاجم المفردات فقط ، وإنّما اتسعت الفكرة في التأليف المعجمي لتشمل معاجم الموضوعات أو المعاني كالمخصص لابن سيده ، وما زال تيار التأليف المعجمي مستمرا حتى أيامنا على شكل معاجم أو دراسات أو بحوث معجمية.

ولا تخفى على أي مطلع على التراث اللغوي العربي مكانة سيبويه (١٨٠هـ) في الدرس الدلالي العربي بدءا بتنظيراته عن العلاقة بين الدال والمدلول ، إذ أفرد بابا خاصا لذلك سمّاه ((هذا باب اللفظ للمعاني)) يقول فيه: ((إعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين ، واختلاف اللفظين والمعنى واحد ، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين))[2] ، وقد أصبح هذا التقسيم للألفاظ والمعاني عند سيبويه أساسا لمن جاء بعده من علماء العربية الذين أثروا هذا الباب تنظيرا وتطبيقا فيما عرف عندهم بـ(التباين) و(الترادف) و(الاشتراك) و(التضاد).

وفي القرن الرابع الهجري نهض ابن جني(ت ٣٩٢هـ)عالما لغويا ، قدم دراسات

---

(١) ينظر: المعجم العربي ، د. حسين نصّار: ٤٠/١ – ١٩٠.

(٢) الكتاب، لسيبويه: ٤٩/١.

كانت ومازالت لها فاعليتها في الثقافة اللغوية والنشاط الفكري على المستويين النظري والإجرائي.

فقد ميّز ابن جني بين ثلاثة أقسام من الدلالة اتسمت بالأثر الاستدلالي في بنية اللغة ، وهي: الدلالة اللفظية ، والدلالة الصناعية ، والدلالة المعنوية ، قال: ((فأقواهنّ الدلالة اللفظية ، ثم تليها الصناعية ، ثم تليها المعنوية. ولنذكر من ذلك ما يصح به الغرض. فمنه جميع الأفعال ففي كل واحد منها الأدلة الثلاثة. ألا ترى إلى (قام) ، ودلالة لفظه على مصدره ، ودلالة بنائه على زمانه ، ودلالة معناه على فاعله. فهذه ثلاث دلائل من لفظه وصيغته ومعناه. وإنّما كانت الدلالة الصناعية أقوى من المعنوية من قبل أنّها وإن لم تكن لفظا فإنها صورة يحملها اللفظ ، ويخرج عليها ويستقر على المثال المعتزم بها ، فلما كانت كذلك لحقت بحكمه ، وجرت مجرى اللفظ المنطوق به ، فدخلا بذلك في باب المعلوم بالمشاهدة. وأما المعنى فإنّما دلالته لاحقة بعلوم الاستدلال ، وليست في حيز الضروريات))(١).

والدلالة اللفظية التي ذكرها ابن جني هي الدلالة اللغوية ، وقصد من الدلالة الصناعية دلالة الصيغة الصرفية على معناها الزمني ، أمّا الدلالة المعنوية عنده فقد أبانت البعد الخفي أو الاستدلال البياني ، وهي عنده تستفاد من وراء المعنى المقصود ، وهي الدلالة الالتزامية التي يلزم منها فهم معنى أخر(٢).

وتناول ابن جني مصطلح (المعنى) في الباب الذي عقده بعنوان (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني) معتمدا في ذلك على اللفظة المفردة ودلالتها ، وعلى الأخص الدلالة الإيحائية ، كالتقديم والتأخير في الأصل الواحد ،أو تقارب الأصلين ، أو تقارب الحروف لتقارب المعاني(٣).

---

(١) الخصائص ، لابن جني: ٢/ ١٠٠.

(٢) ينظر: ابن جني وعلم الدلالة ، نوال كريم زرزور ، (رسالة ماجستير): ٧٠ – ٧١ ، والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ٦٦.

(٣) ينظر: الخصائص: ٢/ ١٤٧ – ١٥٤ ، والبحث الدلالي عند ابن سينا: ٤٠- ٤١.

ونجد عند الراغب الأصفهاني مفهوما عاما للدلالة ، تجاوز به حدود اللغة المنطوقة والمكتوبة إلى ما عرف عند علماء اللغة المحدثين بنظام (العلامات) أو (الإشارات)[1] .

قال الراغب معرفا الدلالة بأنها: ((ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى ، ودلالة الإشارات ، والرموز ، والكتابة ، والعقود في الحساب ، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة ، أو لم يكن لقصد ، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنّه حيّ))[2].

ولا ينكر ما بذله اللغويون الذين درسوا ما عرف بـ(علم اللغة) و(فقه اللغة) ، فقد كان لهم جهد ظاهر في هذا المجال ، ولعل من أهم جهودهم الدلالية دراستهم الترادف والمشترك اللفظي والتضاد ومظاهر التطور الذي يطرأ على الألفاظ من تخصيص وتعميم وسعة وضيق وإطلاق وتقييد[3] .

ولم يكن الاهتمام بقضايا المعنى في التراث حصرا على الأصوليين واللغويين ، بل شاركهم في ذلك النقاد والبلاغيون ، فكان من أوائل القضايا المرتبطة بدراسة المعنى عندهم النظر إلى ثنائية المعنى واللفظ أو الشكل والمضمون والاختلاف في المفاضلة بينهما.

وكان لإشكالية (خلق القرآن) أثر في نمو الانفصال بين اللفظ والمعنى ، إذ ((تبلورت نظرية كانت بمثابة حلّ وسط تفصل في الخطاب بين المعاني بوصفها تقوم في النفس ، وهو ما يسمونه (الكلام النفسي) وبين الألفاظ بوصفها حروفا تلفظ باللسان[4].

لقد حاولت هذه النظرية الأشعرية أن تلتمس الحل لهذه المشكلة بالقول: ((إنّ المقصود بكلام الله حين وصفه بأنّه غير مخلوق هو الكلام النفسي لا الألفاظ

---

(١) ينظر: علم اللغة العام: دي سوسير: ٣٤ ، والدلالة في البنية العربية: د. كاصد ياسر الزيدي (بحث) : ١٠٨ ، والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى:٦٦- ٦٧.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٣١٦- ٣١٧.

(٣) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: ابن فارس: ١٥٢ ، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها: السيوطي :٣٦٩/١ وما بعدها.

(٤) ينظر: البحث الدلالي عند ابن سينا: ٤٩.

والحروف ، وهكذا وجدت إشكالية اللفظ والمعنى في الحقل البياني مجالا حيويا آخر اكتسب فيه أبعادا ميتافيزيقية تتعلق هذه المرة بحقيقة كلام الله: هل هو معان فقط أم أنّه معان وألفاظ وحروف؟))[1].

ومن هذا المحتوى انبثقت إشكالية كبرى أسهمت في صوغ العقل البياني العربي وتكوينه ، وأثرت تأثيرا عميقا في التفكير البلاغي عند العرب وعلى مستويات عدة واكبت الأدب في مراحل إيجاده حتى أصبحت قاسما مشتركا لأغلب الآثار النقدية العربية.

وكالعادة انقسم النقاد والبلاغيون في هذه المسألة: فمنهم من آثر اللفظ على المعنى ، ومنهم من آثر المعنى على اللفظ ، ومنهم من سوى بينهما في الرتبة ، ومنهم من نظر إلى ائتلاف اللفظ والمعنى ملتفتا إلى نظمهما[2].

وكان من نتائج البحث في إعجاز القرآن أن كتب لنظرية ائتلاف اللفظ والمعنى الغلبة ، وذلك على يد عبد القاهر الجرجاني الذي يمثل الانطلاقة الأولى في التحليل البنيوي للنص على وفق منهج وصفي يستمد قواعده وأصوله من ترابط الدراسات البلاغية والنحوية ، ذلك أن تحديد المعنى الدلالي يعني التوصل إلى تصور شمولي كاشف عن المدخل الحقيقي لإدراك الإعجاز القرآني عن طريق توجيه الدراسة النحوية إلى نواح جمالية تركيبية ترصد العلاقات الدلالية المتفاعلة في الآيات ونسقها المعنوي في الظاهرة اللغوية[3].

ويكفي الجرجاني بما قدمه من جهود أنّه أثار قضية البحث في معنى المعنى ، وهي قضية أحدث بها العالمان (ريتشاردز) و(أوجدن) ضجة بإصدار كتابهما (معنى المعنى) عام ١٩٢٣م ، وفيه تساءل العالمان عن ماهية المعنى لا عن تطور المعنى كما

---

(١) بنية العقل العربي: ٦٤ ، وينظر: البحث الدلالي عند ابن سينا:٤٩.

(٢) ينظر: الدلالة اللغوية عند العرب: ٦٤ – ٨١.

(٣) ينظر: دلائل الاعجاز ، عبد القاهر الجرجاني: ٣٦ و٤٣ و٦٤ و٦٥ ، والبحث الدلالي عند ابن سينا: ٥٣.

كان سائدا آنذاك في الدرس الألسني التاريخي[١].

فالدلالة على المعنى عند الجرجاني تقع على ضربين من الكلام: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، والقول فيه على سبيل الحقيقة، إذ يتقيد فيها المتكلم بالمعنى والدلالة المعجمية، وضرب آخر أنت لا تصل فيه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، لكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض[٢].

وأفاد القرطاجني (ت ٦٨٤هـ) من الخطاب الفلسفي في تحديد المعاني فجاء تحليله أكثر عمقا من الترابط العضوي المستمد من الاستدلال المنطقي الذي يستند إلى نوع من المفاهيم التي يدركها العقل عن الأعيان[٣]، إذ يقول في تعريف المعاني: ((هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنّه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبر عن تلك الصور الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم وصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ))[٤].

وتطرق القرطاجني إلى ما اصطلح عليه عبد القاهر الجرجاني بـ(المعنى) و(معنى المعنى) ولكنه أطلق مصطلحي (المعاني الأول) و(المعاني الثواني) عليها، فقد عرف المعاني الأول بأنّها: ((تكون من متن الكلام ونفس غرض الشعر))[٥]، وعرف المعاني الثواني بأنّها: ((ليست من متن الكلام ونفس غرض الشعر، ولكنها أمثلة لتلك أو استدلالات عليها أو غير ذلك لا موجب لإيرادها في الكلام غير محاكاة المعاني الأول بها أو ملاحظة وجه يجمع بينهما على بعض الهيئات التي تتلاقى عليها المعاني

---

(١) ينظر: مدخل إلى علم الدلالة الالسني: د. موريس أبو ناصر (بحث): ٣١.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز :٢٠٣، والبحث الدلالي عند ابن سينا: ٥٦.

(٣) ينظر: البحث الدلالي عند ابن سينا :٥٧.

(٤) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ١٨ – ١٩.

(٥) منهاج البلغاء وسراج الادباء: ٢٣- ٢٤.

ويصار من بعضها إلى بعض))[1].

وأدرك المناطقة أهمية المعنى ، والمعنى عندهم مصطلح غير عرفي ، يحدده الفكر الفردي ، لذا تعددت وجهات النظر إليه من حيث هو كلمة مفردة أو معنى قضية أو نتيجة منطقية تؤخذ من مقدمات ، وتعددت صوره فكان محدد الدلالة تارة كالتعريف أو غير محدد كالرمز الرياضي[2].

ومصطلح المعنى عندهم هو ((ما يقصد بشيء))[3] ، أما الشيء ((فهو ما يجوز أن يخبر عنه وتصح الدلالة عليه))[4] ، وبذلك تكون الدلالة عند المناطقة جزءا من المعنى أو هي توجيه له ، لأنّ الشيء الذي هو مقصود المعنى له معياران في التعريف: جواز الإخبار عنه ، وصحة الدلالة عليه[5].

والدلالة في اصطلاح المناطقة ((هي: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، والشيء الأول هو الدال ، والثاني هو المدلول))[6].

وأدرك المناطقة العلاقة بين اللفظ والمعنى والشيء ، وجعلوا الذهن قاسما مشتركا بينها ، وإلى هذا يشير الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في بيانه مراتب الدلالات في الوجود ، إذ يقول: ((إعلم أنّ المراتب فيما تقصده أربعة ، واللفظ في الرتبة الثالثة ، فإنّ للشيء وجودا في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة ، فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس ، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان))[7] ، وهذا الفهم الدلالي عند الغزالي يقترب من فكرة المثلث الدلالي في التحليل الدلالي الحديث

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الادباء : ٢٤ والبحث الدلالي عند ابن سينا : ٥٨.

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: د. تمام حسان: ٢٧ ، والبحث الدلالي عند ابن سينا: ٦٠.

(٣) التعريفات: ١٨٠.

(٤) مفاتيح العلوم: الخوارزمي:.١٧

(٥) ينظر: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: د. علي زوين: ١٠٨ ، والبحث الدلالي عند ابن سينا:٦٠.

(٦) التعريفات: ٨٦.

(٧) معيار العلم في فن المنطق: الغزالي: ٤١ – ٤٢.

عند أوجدن وريتشاردز[1] ، مما يجعله سابقا لهذه الفكرة بما يقارب ألف عام.

ويعد البحث الدلالي من صلب عمل المفسرين ، لعلاقته الوثيقة بأصول التراكيب واستقراء القواعد ورفعة البلاغة ودقة الأسلوب وقد سلك المفسرون في معالجة الدلالة التفسيرية طرقا عدة اختلفت باختلاف الاتجاهات التفسيرية التي سلكوها ويمكن لنا حصر تلك الاتجاهات في اتجاهين مركزيين هما:

الاتجاه الأول: حاول أصحاب هذا الاتجاه البحث عن دلالة النص في النص نفسه ، فالنص –من حيث هو نص – فيه قابلية تامة للكشف عن مداليله. وقد سلك أصحاب هذا الاتجاه من المفسرين مسالك عدة للوصول الى دلالة النص ، لعل من اهمها اعتماد المنهج اللغوي الذي يقود إلى استخلاص دلالات القرآن في ضوء الاستعمال اللغوي واستبعاد الدلالات التي لا يساعد عليها التركيب اللغوي والاستعمال ، وقد صنف في ضوء هذا المنهج مصنفات كثيرة ، وتفرغ له علماء كبار منهم: الفراء (ت٢٠٧هـ) وابو عبيده (ت ٢١٠هـ) وثعلب (ت٢٩١هـ) وغيرهم كثير[2].

وكذلك اعتمد أصحاب هذا الاتجاه ضم الآيات بعضها الى بعض وصولا الى الدلالة المقصودة ، أي اعتماد قاعدة تفسير القرآن بالقرآن. يقول جعفر السبحاني في وصف هذا المنهج وبيان أهميته في الكشف عن دلالة النص: ((إنّ هذا المنهج من أسمى المناهج الصحيحة الكافلة لتبين المقصود من الآية ، كيف وقد قال الله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾(النحل :٨٩) ، فإذا كان القران موضحا" لكل شيء فهو موضح لنفسه أيضا"))[3].

وقد وصل الأمر ببعض المفسرين الى أن يعطي للحروف المقطعة التي ابتدأت بها غير سورة من القرآن الكريم والتي لم تكن لها مرجعية دلالية لغوية دلالة نصية

---

(١) ينظر: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: ١١٣.

(٢) ينظر: المناهج التفسيرية في علوم القرآن، جعفر السبحاني :١٥٠- ١٥٢ .

(٣) المصدر نفسه :١٣٩ .

داخلية ، عن طريق ربط مدلول هذه الحروف بمدلول السورة الواردة فيها[1].

الاتجاه الثاني: حاول فيه أصحابه البحث عن دلالة النص القرآني في خارج النص ، إذ عدوا النص قابلا للإنفتاح على دلالات عدة لايمكن الكشف عنها الا بالرجوع إلى عامل خارجي هو الذي يحدد المعنى المقصود ويشخصه في الموضع المعين ، غير ان هذا العامل لم يكن واحدا عند المفسرين بل متعدداً ، إذ سلك بعضهم مسلك العقل في تحديد المقاصد القرآنية ، كما هو الحال عند المعتزلة ، الذين افترضوا أنّ المنشئ حكيم وقرينة الحكمة دليل عقلي يحكم على الدلالة النصية في التوجيه ، ومن هنا وجب على النص أنّ يوافق العقل بما توصل إليه من نتائج[2]. وقد أثر عنهم تفاسير عدة نهجت هذا النهج ، لعل من أبرزها (الكشاف) ، للزمخشري (ت ٥٣٨هـ)[3].

وسلك آخرون المنهج الأثري المتمثل بالحديث المنقول عن الرسول(ص) والأئمة المعصومين(ع) أو الصحابة والتابعين ، إذ عد أصحاب هذا الاتجاه الحديث النبوي عنصراً أساسا في الكشف عن دلالة النص القرآني ، حتى ذهب بعضهم الى استحالة فهم النص من دون الرجوع الى الحديث النبوي ، فذهبوا إلى عدم حجية الظاهر القرآني ، بل غالى بعضهم ، فذهب الى أنّ لا ظهور للقرآن الكريم ، إذ لايمكن لأي عقل الوصول الى دلالته ومراده ، ولسنا بصدد مناقشة هذه الآراء ، اذ ناقشها الكثير من الأعلام وتوصلوا الى عدم جدوى هذه الأقوال التي تفقد القران طابعه الحيوي[4].

ومن هذا الوادي محاولة بعض المفسرين البحث عن دلالة النص القرآني بما يقع في نفس المفسر او يحصل له من مكاشفات أو تجليات عرفانية في أثناء قراءة

---

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن :٦٨/١ .

(٢) ينظر: التفكير الدلالي عند المعتزلة ،د.علي حاتم الحسن :١٧٤- ١٧٥ ، ودور المنهج في عملية التفسير ،السيد محمد مصطفوي (بحث):١٣٤.

(٣) ينظر: مدخل الى التاويل الصوفي للقرآن الكريم، خنجر حمية (بحث):١٤٨، والتفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة :٤٨٠/٢ .

(٤) ينظر: التفسير والمفسرون :٢٢/٢- ٣١٠، والمناهج التفسيرية :١٥٣- ١٥٦ .

النص من دون أنّ تكون هذه المكاشفات راجعة إلى صريح اللفظ أو اللغة وإنما ترجع الى وجدان القارئ او إحساسه الداخلي ، كما هو الحال عند الصوفية.

يقول الشيخ محمد هادي معرفة: ((هناك لأهل العرفان الباطني تفاسير وضعت على أساس تأويل الظواهر ، والأخذ ببواطن التعابير دون دلالتها الظاهرة ، اعتمادا على دلالة الرمز والإشارة فيما اصطلحوا عليه ، مستفادة من عرض الكلام وجانبه ، وليس من صريح اللفظ وصميم صلبه ، فقد فرضوا لظواهر التعبير بواطن حملوها حملا" على القرآن الكريم ، استنادا إلى مجرد الذوق العرفاني الخاص ، وراء الفهم المتعارف العام))[١].

فالمنهج الصوفي في تفسير القرآن طريقة في أخذ النص من حيث وقعه في النفس ومن حيث إيحاءاته الروحية في تجربة الإيمان العميق[٢]. وهو منهج بلغ نضجه مع ابن عربي(ت٥٩٣ هـ) ومدرسته[٣].

وهناك منهج توفيقي يحاول استثمار الاتجاهات السابقة جميعاً ، وصولاً الى الدلالة التفسيرية التي يعتقد المفسر بكمالها ، اذ تستثمر ظواهر القرآن وقواعد اللغة وأساليبها ، والأدلة النقلية والعقلية في المواضع التي تحتاج إلى ذلك ، والسيد فضل الله ممن سلك هذا المسلك. فعلى الرغم من اعتماد السيد فضل الله ظواهر القرآن في فهم القرآن الكريم والوقوف على تشريعاته ومفاهيمه وأصوله ومعارفه ، نراه يعدل عن هذا الظاهر الى غيره مشترطا" وجود ما يبرر هذا العدول من الأدلة اللغوية والعقلية والنقلية ، إذ يقول: ((إنّ حمل القرآن على خلاف ظاهره لابد فيه من حجة واضحة تقرب الفكرة الجديدة الى الفهم العام بحيث تتبادر إليه بعد البيان))[٤] ، وفي بيان هذه الحجة يقول: ((فإنّ أيّ خروج عن ظواهر مراده (يعني القرآن) يجب أنّ لا يكون إلّا بدليل قطعي من السنة والعقل ، وبما

---

(١) التفسير والمفسرون :٢/٥٢٦ .

(٢) ينظر: حقائق التفسير القرآني، علي زيعور :٥٣ .

(٣) ينظر: مدخل الى التاويل الصوفي للقرآن :١٤٨- ١٤٩ .

(٤) تفسير من وحي القرآن :١/٢٥٥ .

ينسجم مع قواعد اللغة العربية وفنون بلاغتها وفصاحتها))[1] .

وفضلا على ذلك حاول السيد فضل الله تجاوز الدلالات المركزية في النص الى الدلالات الهامشية ، محاولا إيجاد تطبيقات أو مصاديق تعطي النص دلالات أبعد ممّا هو مسطور فيه مع عدم الجزم بكونها دلالات مقصودة عند المولى تعالى بل محتملة لا يمنع منها النص ولا يدل عليها دلالة مباشرة ، وهو ما اصطلح عليه السيد فضل الله بالمنهج الاستيحائي الذي ارتضاه اسماً ومنهجاً لتفسيره.

وعلى الرغم من الفارق بين الاتجاهات التفسيرية السابقة في طرق المعالجة الدلالية وشكلها ، الا أنها تقع في إطار هدف واحد مشترك ، هو أنّ البحث القرآني- سواء أكان داخل النص ام في خارجه- بحث عن مقصدية المولى تعالى ، وبهذا يختلف البحث في النص القرآني عن غيره من النصوص الأدبية في بعض الاتجاهات النقدية الحديثة التي تهدف إلى محاولة فهم النص عن طريق ما يقوله النص من دون التقيد بإرادة المؤلف.وهذا ما نجده عند غادامر إذ يقول: ((بخصوص النصوص الأدبية لايمكن للتأويل ان يتحدد بقصد المؤلف او منهجه الفكري ، وبالتالي معرفة المعاصرين لزمن المؤلف. فالنص لايكشف عن ذهنية المؤلف))[2] .

وتجدر الإشارة — هنا — إلى أنّ علم الدلالة قد أصبح في مراحل متأخرة مرتكزا لكثير من الباحثين في تحليل الخطابات والنتاجات العلمية بوصف معيار يمكن في ضوئه معرفة مقدار ما أعطاه الخطاب أو محلله من دلالة ، كما هو الحال في النتاجات التفسيرية التي اعتمدت القرآن بعده نصا منتجا لكثير من الرؤى والتصورات الدلالية ، مما سوغ للباحث الاستعانة بعلم الدلالة وأصوله وقواعده ، للكشف عن تلك الرؤى والتصورات التي سار عليها المفسر في محاولته لاستكناه النص القرآني.

إنّ النص القرآني ، بعده نصا حمالا ذا أوجه ، قابل للانفتاح الدلالي على

---

(١) تفسير من وحي القرآن:١/ ١٨ .

(٢) الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، محمد بهرامي (بحث) :٥٨.

مديات أوسع ، قد فسح المجال بشكل منضبط أمام المفسرين ليدلي كل واحد منهم بدلوه ، فيذكر ما يراه مناسبا في ضوء منظومته الفكرية التي أسهم علم الدلالة في الكشف عنها والنص القرآني ، وهذا ما يمكن أن نسميه بالدلالة التفسيرية.

وتجدر الإشارة – هنا – إلى أن بحثنا في علم الدلالة لم يكن منصبا على القواعد بما هي قواعد ومبادئ عامة ، بل بما هو مطبق و مختار وموظف منها عند مفسرنا ، وبعبارة أخرى هو بحث في الدلالة المصطبغة بصبغ الشخصية أو الدلالة المنتجة.

الفصل الأول

الدلالة الحقيقية والدلالة المجازية

المبحث الأول: الدلالة الحقيقية

المبحث الثاني: الدلالة المجازية

يوصف الرصيد اللغوي باللامتناهي بناء على تداخل البنى التعبيرية بين حقوله الدلالية ، وتتراوح هذه البنى عند الاستعمال في مد وجزر بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي ، ذلك أن مرونة النظام اللغوي تسمح بوجود هذا التداخل المستمر حتى لتغدو الدلالة المجازية بالاستعمال المتداول دلالة حقيقية تعايش الدلالة الأصلية القديمة فتخرج من مجالها المجازي إلى مجال الاستعمال الحقيقي[١].

وقد كثر حديث القدماء في الحقيقة والمجاز ، إذ تناوله اللغويون والبلاغيون والأصوليون ، كل من وجهة نظر خاصة ، فما يهم اللغوي كيفية انتقال الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز ، وما ينتج من هذا الانتقال من ظواهر دلالية. ودرس البلاغيون الحقيقة والمجاز ليكشفوا عن العلاقة الرابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي البعيد ، لتلمس عناصر الجمال الفني[٢]. أمّا الأصوليون فقد كان غرضهم الوصول إلى تأهيل الاستعمال الحقيقي والمجازي للألفاظ في تراكيبها المختلفة ، لاستنباط الأحكام الشرعية منها ، والنظر في مدى ثبوت الحقائق ، اللغوية ، والعرفية ، والشرعية[٣].

ولاحظ العلماء -- من قدماء ومحدثين -- أنّ قضية الحقيقة والمجاز إنّما هي مسألة ليست ثابتة ، بل هي نسبية متغيرة ، ذلك أن الحقيقة والمجاز كثيرا ما يتبادلان هذه الصفة ، فهما في حركة دائبة وانتقال مستمر. فما كان حقيقة قد يصير مجازاً ، وما كان مجازا قد يصير حقيقة ، ومقياس ذلك هو الاستعمال والعرف اللغوي[٤]. يقول السيوطي ناقلا قول أهل اللغة: ((إنّ الحقيقة قد تصير مجازاً وبالعكس ، فالحقيقة متى قل استعمالها صارت مجازا عرفا ، والمجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفاً))[٥].

يرى الدكتور محمود فهمي حجازي أن تصنيف الدلالات إلى دلالة حقيقية ودلالة مجازية يعكس تصورا إستاتيكيا (ثابتا) للغة ، وكأن اللغة قد حددت معنى

---

(١) ينظر: علم الدلالة (منقور) :٧٣، واللسانيات وأسسها المعرفية ، د٠عبد السلام المسدي: ٩٦

(٢) ينظر :الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى:٩٥ ٠

(٣) ينظر: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث :١٣٠- ١٣١ ٠

(٤) ينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ٩٨.

(٥) المزهر في علوم اللغة وأنواعها :٢٦٧/١- ٢٦٨ ٠

حقيقيا ثابتا لكل لفظ من الألفاظ إنّ خرج عنه المعنى كان مجازا [١].

وقد وجه الدكتور إبراهيم أنيس نقدا لمنهج الدراسات القديمة التي نظرت إلى عصور اللغة كلها على أنها عصر واحد ، ومن ثم قسمت الدلالة إلى أصل والى فرع ، وهو يرى أنّ المنهج السليم الذي تجب دراسة الحقيقة والمجاز على أساسه يتمثل في الاقتصار على بيئة معينة وجيل خاص[٢].

وفي هذا إشارة إلى رفض المنهج التاريخي في دراسة الحقيقة والمجاز والدعوة إلى قيام هذه الدراسة على أساس وصفي تزامني بالنظر إلى استعمال الكلمة لا إلى تاريخها.

وفي هذا السياق يوضح (فندريس) وجهة النظر اللغوية الحديثة ، إذ يقول: ((في التسليم بأن للكلمات معنى أساسيا ومعاني ثانوية صادرة عن الأول إثارة لمسألة وجهة النظر التاريخية. ووجهة النظر التاريخية تلك لا قيمة لها هنا))[٣].

ومهما يكن من أمر فإنّ بحث الدلالة الحقيقية والمجازية يعد مجالاً خصبا لعلم الدلالة إذ فيه تتجلى مرونة النظام اللغوي ومطاوعة اللغة لأساليب التعبير التي يفرضها الموقف ويتم في صلب النظام اللغوي استحداث أنظمة إبلاغية جديدة تحافظ على نقل الرسالة الإبلاغية ، وهي غاية ما يرمي إليه أي نظام لغوي[٤].

---

(١) ينظر :علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة، د. محمود فهمي حجازي: ٨٥ .

(٢) ينظر: دلالة الألفاظ: ١٢٨- ١٣٢ .

(٣) اللغة ،فندريس: ٢٢٨.

(٤) ينظر :علم الدلالة (منقور): ٧٥.

المبحث الأول

الدلالة الحقيقية

الحقيقة في اللغة مأخوذة من حق الشيء يحق حقاً وحقيقة إذا وجب وثبت[1] قال ابن منظور: ((وحق الشيء يحق ، بالكسر ، حقا أي: وجب.... وبلغ حقيقة الأمر أي: يقين شأنه))[2].

أمّا في الاصطلاح فقد حدها الجرجاني بقوله: ((كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع لا تستند فيه إلى غيره فهي حقيقة))[3].

وقد درج أهل اللغة في بحثهم الاستعمال الحقيقي والمجازي للألفاظ على أن يقدموا رتبة الاستعمال الحقيقي ، إذ لابد من أن يكون لكل معنى مجازي أصل في الحقيقة.

قال ابن الأثير: ((لم يصح أن يطلق عليه اسم المجاز إلا لنقله عن حقيقة موضوعة له))[4]. وقسمت الحقيقة على ثلاثة أقسام: إذ تكون حقيقة لغوية إنْ كان واضعها واضع اللغة ، وحقيقة شرعية إنْ كان واضعها الشارع ، وحقيقة عرفية إنْ كان واضعها أهل العرف[5].

---

(١) ينظر: العين ، الخليل: ١/٣٤٠

(٢) لسان العرب ، ابن منظور :١٢٣/٢ (حقق) ، وينظر: مقاييس اللغة ، ابن فارس :١٥/٢ (حق)

(٣) أسرار البلاغة ، للجرجاني :٢٥٩ .

(٤) المثل السائر ، ابن الأثير :٨٨/١ .

(٥) ينظر: مفتاح العلوم :٥٨٨ .

وبعد هذا التعريف بالحقيقة وأقسامها نحاول بيان ذلك عند السيد فضل الله في تفسيره ألفاظ القرآن الكريم.

١- الحقيقة اللغوية

وهي عند أهل اللغة والأصول: ((كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع))[١].

ومتى أطلق مصطلح الوضع أشير به إلى الوضع اللغوي على وجه الخصوص، فهو غالب فيه وإنْ كان لفظه أشمل من الدلالة اللغوية، لصدقه على دلالات غير لفظية تنشأ عنه عرفا واتفاقا كالرموز والإشارات.

وقد اعتمد السيد فضل الله الدلالة اللغوية في تفسير كثير من ألفاظ القرآن الكريم، وكان أسلوبه في ذلك مدّ الكلام على المعاني اللغوية المختلفة التي يحتملها اللفظ، مؤيداً ذلك بالشاهد القرآني قبل ذكره الوجه المقصود. ومن ذلك ما جاء في توجيهه لمعنى (العبادة) في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥)، إذ ذكر أن العبادة قد تفسر في اللغة بمعان ثلاثة[٢]:

- الطاعة: ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لا تَعْبُدُوا الشيطان أنهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (يس:٦٠) فإنّ عبادة الشيطان المنهي عنها في الآية المباركة هي إطاعته.
- الخضوع والتذلل، نحو قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾ (المؤمنون:٤٧)
- التأله، نحو قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ﴾ (الرعد: من الآية٣٦).

وبعد أن عرض السيد فضل الله هذه المعاني قال: ((وإلى المعنى الأخير يُصرف

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي:٢/٢٨٨.

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن:١/٥٥- ٥٦، ومفردات ألفاظ القرآن:٥٤٢- ٥٤٣.

هذا اللفظ في العرف العام إذا أطلق دون قرينة))[1].

ولم يستبعد السيد فضل الله سائر المعاني الأخرى — بناء على منهجه الذي سار عليه في تفسيره — لأنّها تنطلق من معنى واحد هو الخضوع المطلق الذي يختزن في داخله معنى الاستسلام للمعبود ، فليست العبادة هي الخضوع ولا الطاعة ولا التأله ، ولكنها المعنى الذي يشمل ذلك كله في خصوصية مميزة[2].

وفي بيانه دلالة لفظة (الفتنة) في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ (البقرة: من الآية ١٩١) ، نجد السيد فضل الله يعرض لدلالات هذه اللفظة قبل أن يحدد المعنى المقصود في هذه الآية ، إذ يرى أنّ أصل الفتنة الاختبار ، ثم ينصرف إلى معان منها[3]:

١-الابتلاء: نحو قوله تعالى: ﴿ وَفَتَنَّاكَ فُتُوناً﴾ (طه: من الآية ٤٠) ، أي: ابتليناك.

٢-العذاب: نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذا أوذي فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾ (العنكبوت: من الآية١٠).

٣-الصد عن الدين :نحو قوله تعالى: ﴿أن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (المائدة: من الآية٤٩).

٤-الشرك بالله ورسوله كما في هذه الآية موضع التفسير.

وقد نجد السيد فضل الله في مقام بيان ما يحتمله اللفظ من دلالات لغوية ، مستأنساً بما يؤديه اللفظ من معنى عام أو دلالة إيحائية ، لا في مقام ترجيح إحدى دلالات اللفظ على غيرها ، نحو تفسيره قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ الا أَمَانِيَّ ﴾(البقرة: من الآية٧٨). إذ نراه يعرض لدلالات لفظة (أماني) في هذه الآية ، وهي[4]:

١ — أنّه أراد بالأماني التلاوة ، يقال تمنى كتاب الله ، أي قرأه وتلاه ، وبذلك

(١) تفسير من وحي القرآن:٥٥/١ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه : ٥٦/١.

(٣) ينظر:المصدر نفسه:٧٥/٤ .

(٤) ينظر: تفسير من وحي القرآن ١٠٠/٢ - ١٠١ ، ومجمع البيان:٢٨٨/١- ٢٨٩ .

يكون المراد بالكلمة أنّهم لا يعلمونه إلا ألفاظاً يتلونها من دون وعي بالمعاني.

٢ – أنّه أراد بها الأحاديث المختلقة المتضمنة للتحريف، يقال: أنت تتمنى هذا القول، أي تختلقه، فيكون المقصود أنهم لا يعلمون الكتاب إلا بنحو التحريف الذي هو مجموعة من الأكاذيب التي قد تطرح كما لو كانت مدلولاً للكلمات.

٣ – قد يقصد بها جمع أمنية على أساس أنهم يتمنون على الله ما ليس لهم، كقوله تعالى حكاية عن اليهود: ﴿ لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلا أَيَّاماً مَعْدُودَةً ﴾ (البقرة: من الآية٨٠)، وقوله تعالى حكاية عنهم أيضا: ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة: من الآية١٨)، ليكون المعنى: أنهم لا يعلمونه إلا بما يتفق مع أمنياتهم التي لا واقع لها.

وبعد أن يفرغ السيد فضل الله من هذا كله، يقول: ((وفي جميع الحالات فهم لا يملكون اليقين الذي يتحرك في دائرة وضوح الرؤية الذي تسكن إليه النفس وتطمئن إليه الروح))[١].

ونرى السيد فضل الله متمسكاً بحجية الظاهر القرآني في تبيان دلالات الألفاظ القرآنية ما لم يكن هناك دليل آخر من عقل أو نقل يقتضي العدول عنها إلى غيرها، وهو ما صرح به في مواضع عدة، منها قوله: ((إنّ حمل القرآن على خلاف ظاهره لا بد فيه من حجة تقرب الفكرة الجديدة إلى الفهم العام بحيث يتبادر إليه بعد البيان))[٢] وقال في بيان هذه الحجة: ((.. فإن أي خروج عن ظواهر مراده (يعني القرآن) يجب أن لا يكون إلا بدليل قطعي من السنة والعقل، وبما ينسجم وقواعد اللغة العربية وفنون بلاغتها وفصاحتها))[٣].

---

(١) تفسير من وحي القرآن:٢/١٠١ .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه .

ومن ذلك تبيانه دلالة (القتل) في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾(البقرة: من الآية٥٤).

فأصل القتل: إزالة الروح من الجسد[1]، ومعناه في الآية السابقة: ليقتل بعضكم بعضا.

وقيل: عني بقتل النفس إماطة الشهوات[2]. ونرى مفسرنا يأخذ بظاهر اللفظ، حاملاً القتل على معناه اللغوي الذي هو إزهاق النفس، إذ لا يرى السيد فضل الله دليلاً على إرادة خلاف الظاهر؛ لأنّ من الممكن أن تكون التوبة بالاستسلام للقتل نظير القصاص، ولا ضرورة لوجود مجال للحياة في المستقبل، لأنّ الحدود الشرعية في حالة القتل أو الزنا للمحصن، أو غير ذلك تعد وسيلة للتوبة والتطهير..[3]

ومن هذا الباب تبيانه دلالة (ييأس) في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾ (الرعد: من الآية٣١). إذ ذكر السيد فضل الله أنّه قد جاء في تفسير هذه اللفظة أنها بمعنى يعلم أو يتبين على لغة هوازن[4]، وربما كان المراد منها معناها اللغوي المعروف من اليأس في مقابل الأمل والرجاء على سبيل الكناية عن المعرفة، على عد أنّ نفي اليأس يؤكد الرجاء الذي يقترب بالفكرة من حركتها في صعيد الفكر والواقع[5].

وهذا الرأي الذي ذكره السيد فضل الله قد سبقه إليه اللغويون فقد ذكر الراغب معقباً على الآية السابقة من سورة الرعد ما نصه: ((قيل: معناه: أفلم يعلموا، ولم يُرد أن اليأس موضوع في كلامهم للعلم، وإنّما قصد أنّ يأس الذين آمنوا من ذلك يقتضي أن يحصل بعد العلم بانتقاء ذلك، فإذا ثبوت يأسهم يقتضي ثبوت حصول علمهم))[6].

---

(١) ينظر:لسان العرب :١٩٨/٥- ١٩٩ (قتل)، ومقاييس اللغة :٥٦/٥ ٠

(٢) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن:٦٥٥ ٠

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٤٥/٢- ٤٦ ٠

(٤) ينظر: البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي :٥٠٥/٥ ٠

(٥) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٥٦/١٣ ٠

(٦) مفردات ألفاظ القرآن :٨٩٢ ٠

ويلجأ السيد فضل الله إلى التعليل اللغوي في توجيه دلالة المفردة القرآنية ، وهو أسلوب معتمد عند علماء العربية القدماء ، إذ عللوا استعمال كثير من الصيغ اللغوية التي وردت في لسان العرب[1]، ومن ذلك ما ذكره الأزهري في مادة (عَرَبَ) ، إذ يقول: ((وجعل الله جل وعز القرآن المنزل على النبي المرسل محمد(ص) عربياً ، لأنه نسبه إلى العرب الذين أنزله بلسانهم ، وهم النبي والمهاجرون والأنصار الذين صيغة لسانهم لغة العرب... وجعل النبي(ص) عربيا ؛ لأنه من صريح العرب))[2].

ومن تعليل السيد فضل الله لدلالة الألفاظ القرآنية ما جاء في تفسيره دلالة (الفلاح) في قوله تعالى: ﴿أُوْلَـئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة:٥). قال: ((الفلاح: هو النجاح ، وهو الظفر بالحاجة وإدراك البغية ، وأصله من الفلح ، وهو القطع ، ومنه قيل للفلاح: الحارث ، لأنه يشق الأرض... فالمفلح على هذا كأنّه قُطع له بالخير))[3].

وقال في بيان دلالة (المحراب)في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ﴾ (آل عمران: من الآية٣٧): ((المحراب: محراب المسجد ، قيل: سمي بذلك ؛ لأنّه موضع محاربة الشيطان والهوى))[4].

ومن ذلك ما جاء في بيانه دلالة لفظة (الحد) في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا ﴾(البقرة: من الآية١٨٧) ، إذ يرى أنّ الحدّ هو الحاجز بين الشيئين الذي يمنع اختلاط أحدهما بالآخر ، ولهذا سميت أحكام الله وشرائعه حدودا ،لمنعها عن التخطي إلى ما وراءها[5].

وقد عني السيد فضل الله بالأصل الحسي للألفاظ ، ومن هذه الألفاظ لفظة (رجس) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ والأنصاب والأزلام

---

(١) ينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١١٤- ١١٥.

(٢) تهذيب اللغة:٢/٢١٨- ٢١٩ (عرب) .

(٣) تفسير من وحي القرآن: ١/١٠٩ .

(٤) المصدر نفسه:٥/٣٤٦ .

(٥) ينظر المصدر نفسه:٤/٤٨ ،ومجمع البيان :٢/٥٠٣ .

رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشيطان فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة:٩٠).

قال: ((والرجس: هو الشيء القذر الذي ينفر الطبع منه، ولعل هذه الكلمة واردة على سبيل الكناية باعتبار ما تشتمل عليه هذه الاشياء من الأضرار والخصائص السلبية التي لو اطلع الناس عليها لابتعدوا عنها كما يبتعدون عن الأشياء القذرة الظاهرة، فإنّ السبب في نفور الطبع من هذه الأشياء هو ما يلاحظه الناس فيها من الخصائص المنفرة في رائحتها أو شكلها أو طعمها)) [١].

فالأصل في دلالة (رجس) هو الدلالة الحسية (القذارة) ثم تطورت إلى الدلالة المعنوية المجردة، وهي الضرر والخصائص السلبية.

وفي بيان دلالة لفظة (الحبط) في قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾(البقرة: من الآية٢١٧)، يرى السيد فضل الله أنّ الحَبَط -- في أصل دلالته —فساد يلحق الماشية في بطونها، لأكل الحباط، وهو ضرب من الكلأ، إذ يقال: حبطت الإبل تَحْبَطُ حبطا، إذا أصابها ذلك [٢]، ثم سمي الهلاك حبطا، والمراد بها في الآية: بطلان العمل وفساده في الدنيا والآخرة، فلا قيمة له ولا ثواب عليه [٣].

وفي بيان دلالة قوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأسباب﴾(البقرة: من الآية١٦٦) قال السيد فضل الله: ((السبب في أصله :الحبل الذي يُصعد به النخل. ثم سمي كل ما يتوصل به إلى شيء سببا)) [٤].

وكون الدلالة الحسية هي الأصل هو ما انتهى إليه علم اللغة الحديث، إذ أجمع الباحثون في نشأة الدلالة على أنّها بدأت بالمحسوسات ثم تطورت إلى الدلالة المجردة بتطور العقل الإنساني، ذلك أنّ اللغة تنتقل في تطورها من الإشارة إلى العبارة ومن التجسيد إلى التجريد [٥].

---

(١) تفسير من وحي القرآن :٣٣١/٨ .

(٢) ينظر: لسان العرب: ٢/ ١٣ (حبط)

(٣) ينظر تفسير من وحي القرآن :١٨٥/٤- ١٨٦، ومجمع البيان :٥٥٠/٢ .

(٤) تفسير من وحي القرآن :١٥٦/٢، وينظر: مجمع البيان:٤٥٦/١ .

(٥) ينظر :علم اللغة، علي عبد الواحد وافي :٢٢٥، ودور الكلمة في اللغة :١٨٦، والدلالة=

٢ – الحقيقة الشرعية:

للقرآن الكريم أثر كبير في إعطاء دلالات جديدة لكثير من الألفاظ التي عرفت بـ(الألفاظ الإسلامية) ، كالصلاة والقنوت والصيام والفسق والحج وغيرها ، وهذا لا يعني أنّ تلك الألفاظ كلها قد وضعت وضعاً جديداً ، وإنما جاء اغلبها على طريقة ما ألفه العرب ، ووسعته لغتهم مجازاً ونقلاً ، لأنّها كانت معروفة عند أهل اللغة بمعناها اللغوي قبل أن يتوسع الشارع في دلالتها على المعاني الأخرى.

فالحقيقة الشرعية هي: ((اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو كأنا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، أو كان احدهما مجهولاً والآخر معلوماً))[1].

ومن هذه الألفاظ (القنوت) ، نحو قوله تعالى: ﴿حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ﴾(البقرة:٢٣٨). جاء في سبب نزول هذه الآية: ((عن زيد بن أسلم ، قال: كنا نتكلم على عهد رسول الله(ص) في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت: (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام))[2] ، والحقيقة أنه لم يرد لفظ (القنوت) في القرآن الكريم إلا بدلالته الشرعية وهي لزوم الطاعة والدوام على الدعاء أو مطلق العبادة.

قال الراغب: ((القنوت: لزوم الطاعة مع الخضوع ، وفسر بكل واحد منهما في قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ﴾(البقرة: من الآية٢٣٨) ، وقوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ ﴾ (الروم: من الآية٢٦) قيل: خاضعون ، وقيل: طائعون ، وقيل: ساكتون ، ولم يعن به كل السكوت ، وإنّما عني به ما قاله عليه الصلاة والسلام: (إنّ هذه الصلاة لا يصح فيها شيء من كلام الناس إنّما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن)[3] ، وعلى هذا قيل: أي

القرآنية عند الشريف المرتضى :١١٥- ١١٦ .

(١) إرشاد الفحول، الشوكاني :٩٥/١ .

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور:٧٣٠/١

(٣) صحيح مسلم :٧٠/٢ .

الصلاة أفضل؟ فقال: (طول القنوت)[1] ، أي: الاشتغال بالعبادة ورفض كل ما سواه))[2].

وعلى هذا النهج نجد تفسير السيد فضل الله الألفاظ الشرعية ، ومنها لفظة (القنوت) الواردة في الآية السابقة من سورة البقرة ، إذ فسرها بالدعاء أو مطلق العبادة والطاعة[3].

ومن ذلك بيانه دلالة لفظة (الكفر) نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾(البقرة:٦).

قال السيد فضل الله: (الكفر أصله الستر[4] ، ووصف الزارع بالكافر ، لأنه يستر البذرة في الأرض.. وكفر النعمة: سترها بترك التحدث عنها وأداء شكرها ، والكفر ضد الشكر الذي هو إظهار النعمة ، كما أن الحمد خلاف الذم ، وقد جاءت المقابلة بينهما في القرآن الكريم﴿ لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ﴾ (النمل: من الآية٤٠) ، ﴿إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾(الإنسان: من الآية٣)... فالكافرون هم الجاحدون للوحدانية والنبوة واليوم الآخر))[5].

ومن ذلك لفظ (الصيام) ، نحو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾(البقرة: من الآية١٨٣) قال السيد فضل الله: ((الصيام في اللغة الإمساك عن الفعل أو الكلام أو أي شيء آخر[6]. وهو في الشرع إمساك عن أشياء مخصوصة على وجه مخصوص ممن هو على صفات مخصوصة في زمان مخصوص)[7].

وقوله إن الصيام إمساك عن فعل أو كلام احتراز من أن الصيام قد يتجاوز

---

(١) الحديث عن جابر بن عبد الله ،قال :قيل للنبي(ص): أي الصلاة أفضل؟ قال: (طول القنوت)، ينظر: صحيح مسلم: ٥٢٠/١

(٢) مفردات ألفاظ القرآن :٦٨٤- ٦٨٥ .

(٣) ينظر تفسير من وحي القران :٣٥٩/٤ .

(٤) ينظر: مقاييس اللغة :١٩١/٥ .

(٥) تفسير من وحي القرآن:١٢٥/١ .

(٦) ينظر: مقاييس اللغة :٣٢٣/٣، ولسان العرب :٨٩/٤ (صوم) .

(٧) تفسير من وحي القرآن :١٨/٤ .

الفعل إلى صيام القول ، إذ نجد في القرآن حديثاً عن صوم الصمت ، كما هي قصة مريم عليها السلام في قوله تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً﴾ (مريم: من الآية٢٦).

ومن هذا الوادي بيانه دلالة لفظة (الحج) في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ﴾(البقرة: من الآية١٥٨) ، إذ يقول: ((الحج: القصد على وجه التكرار[1] ، وفي الشريعة عبارة عن قصد البيت بالعمل المشروع من الإحرام والطواف والسعي... وغير ذلك))[2].

ومن ذلك أيضا بيانه دلالة لفظة (التقوى) في قوله تعالى:﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾(البقرة:٢).

قال السيد فضل الله: ((التقوى: هي جعل النفس في وقاية مما يُخاف[3] ، وفي عرف الشرع: حفظ النفس من معصية الله وترك طاعته ؛ لأنّ ذلك هو الذي يؤدي إلى وقايتها من عذاب الله))[4].

وفي بعض الاحايين نرى السيد فضل الله مكتفياً بذكر الدلالة الشرعية دون الدلالة اللغوية كما يتضح في بيانه دلالة لفظ(الفسق) ، فالفسق في اللغة الخروج ، يقال: فسق الرطب إذا خرج عن قشره[5].

أمّا في الشرع فهو الخروج عن حجر الشرع ، وأكثر ما يقال في الفاسق الذي التزم حكم الشرع وأقر به ثم أخل بجميع أحكامه أو ببعضها ، وإذا قيل للكافر الأصلي فاسق ، فلأنّه أخل بحكم ما ألزمه العقل واقتضته الفطرة[6]. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾(البقرة: من الآية٢٦) ، قال السيد فضل الله: ((الخارجين عن عبوديتهم لله ،

---

(١) ينظر: لسان العرب: ٢ / ٢٧ – ٢٨ (حجج).

(٢) تفسير من وحي القرآن: ١٢٨/٣ ٠

(٣) ينظر: لسان العرب: ٤٧٩/٦ـ ٤٨٠.

(٤) تفسير من وحي القرآن :٩٩/١- ١٠٠ ، وينظر:مجمع البيان :١١٨/١- ١١٩ ٠

(٥) ينظر: لسان العرب: ١٢٩/٥ (فسق) ٠

(٦) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٦٣٦ ٠

والتاركين لطاعته، والمنحرفين عن خط الاستقامة في دروب هداه))[1]. فالفسق هو الخروج عن طاعة الله والانحراف عن سبيله الذي أمرنا بالسير عليه[2].

وفي بيانه دلالة لفظة (السجود) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلا إِبْلِيسَ﴾(البقرة: من الآية٣٤)، يعمد السيد فضل الله إلى بيان المعنى الشرعي لهذه اللفظة، مفرقا بين دلالة السجود لله تعالى وبين السجود لغيره، إذ يقول: ((السجود: الخضوع والتذلل.وفي الشرع: وضع الجبهة على الأرض، والسجود لله يكون على نحو العبادة، ولغيره على وجه التكريم والتحية)) [3].

ويلحظ في ما أوردته من ألفاظ أنها استعملت في المعنى الشرعي في القرآن الكريم من دون المعنى اللغوي، ولكن هذا لا يعني انتفاء العلاقة بين المعنيين، إذ أنّ المعاني الشرعية لا تبتعد عن الأصل اللغوي، ولا تنقطع عنه بل هي جزء منه ووجه له، كلفظة (الصلاة) التي جاءت في التعبير القرآني بمعناها اللغوي الدال على الدعاء[4]، وبمعناها الشرعي الدال على العبادة المعروفة.

قال الراغب: ((والصلاة: قال كثير من أهل اللغة هي الدعاء والتبرك والتمجيد، يقال: صليت عليه أي: دعوت له وزكيت.. والصلاة التي هي العبادة المخصوصة أصلها الدعاء، وسميت هذه العبادة بها، كتسمية الشيء باسم بعض ما يتضمنه))[5].

وقد وردت الصلاة بمعناها اللغوي في قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ أن صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾(التوبة:من الآية١٠٣). إذ يرى السيد فضل الله أنّ الصلاة جاءت في هذه الآية بمعنى الدعاء، أي ادع لهم بالرزق والطمأنينة والأمن عن طريق ما تعطيه الصلاة من معنى الدعاء وعن طريق دعاء النبي(ص) لهم بما يمثله من روحية سامية متصلة

---

(١) تفسير من وحي القرآن :١٩٨/١ .

(٢) ينظر:المصدر نفسه :١٧٦/٥ .

(٣) المصدر نفسه: ٢٣٧/١ .

(٤) ينظر: مقاييس اللغة: ٣٠٠/٣، ولسان العرب: ٦٦/٤ (صلا) .

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٤٩٠- ٤٩١ .

بالله قريبة إليه[1].

ووردت الصلاة بمعناها الشرعي ، وهو العبادة المخصوصة في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ (المؤمنون:٢).

إذ يرى السيد فضل الله أنّ الصلاة في هذه الآية عمل وحالة تعبيرية عن الذوبان في معنى العبودية والاستغراق في الإحساس بعظمة الله وروحية تلتقي فيه روح الإنسان بالله عندما تعرج إليه عن طريق الكلمات التي يقولها أو الأعمال التي يقوم بها ، ولا تجسيد لذلك إلا في أجواء الخشوع الذي يحمل سر الصلاة في معناها العبادي[2].

ويبدو أن معنى اللفظ ما دام مستعملاً في المعنى اللغوي إلى جانب استعماله في المعنى الشرعي في التعبير القرآني لا يجعل من هذه الألفاظ حقيقة شرعية أو حقيقة لغوية ، بل تدخل في ضمن نطاق المشترك اللفظي ، لاتفاق الألفاظ واختلاف المعاني ، إذ يمكن عد الصلاة لفظاً مشتركاً لاستعماله في الدلالة على معنيين.

٣ – الحقيقة العرفية :

وهي ما نقل من بابه الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال[3] ، إذ يصير الوضع اللغوي الأول مهجوراً وما انتقل إليه مشهوراً يأخذه السامع من غير أن يخطر عنده الوضع الأصلي ، فيصير بذلك حقيقة عرفية.

ولا تختلف الحقيقة العرفية عن الشرعية إلا من جهة الواضع ، وهو ما تعارف عليه أهل العرف الخاص أو ما تعارف عليه الناس من استعمال جديد غلب على الوضع الأول ، كاستعمال لفظة (دابة) ، فهي في استعمال وضعها الأول لكل ما يدب على الأرض ثم غادرت – على نحو التخصيص – وضعها الأول لتدل عند الناس على بعض ما يدب من ذوات الأربع[4]. ولا استحالة في ذلك ما دام وضع الألفاظ

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٢٠١/١١- ٢٠٢ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه :١٢٣/١٦ .

(٣) ينظر: الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: ٥٠ .

(٤) ينظر: الطراز، العلوي :٢٧ .

تابعاً للأغراض والمقاصد.

وقد نبه السيد فضل الله على هذا الضرب من الحقيقة بتوجيه طائفة من الألفاظ القرآنية التي جاءت حاملة هذه الدلالة في عدد من الآيات القرآنية ، على حين جاءت في آيات أخرى على وضعها الأول ، مستعيناً بسياق النص القرآني للكشف عن ذلك. ومن ذلك لفظ (الدابة) في مثل قوله تعالى ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأرض الا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾(هود: من الآية٦).

قال السيد فضل الله: ((دابة من حيث اللغة: الحي الذي من شأنه أن يدب ، وقد صار في العرف مختصاً بنوع من الحيوان))[1].

وقد تعممت دلالة هذا اللفظ في الآية السابقة عند السيد فضل الله لتشمل كل ما يدب على وجه الأرض سواء أكان من الزواحف أم من ذوات القوائم التي تمشي على رجلين أو على أربع أم التي تطير في الهواء من دون أن يكون اللفظ مختصاً بنوع خاص منها[2]. وهذا يعني أنّ السيد فضل الله يحمل اللفظ على دلالته الوضعية دون الدلالة العرفية في هذه الآية ، في حين خصص لفظ (الدابة) بالإنسان في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّىً فَإِذا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَأن اللَّهَ كَأن بِعِبَادِهِ بَصِيراً﴾ (فاطر:٤٥) ، بخلاف الآية الأولى التي حملها على العموم ، إذ حملها السيد فضل الله في هذا الموضع على الإنسان خاصة: ((لأنّهم يستحقون ذلك بسبب خطورة المعصية التي ارتكبوها وهي التمرد على الله خالق السموات والأرض))[3]. ومعنى التخصيص في هذه الآية مستوحى من سياق النص القرآني السابق واللاحق ، فالسياق القرآني العام في سورة فاطر – وهو دعوة الناس إلى التفكر وإنعام النظر في سنن الأولين – يخصص دلالة هذا اللفظ بالإنسان دون سائر ما يدب من الحيوان ، لأنّها دعوة لذي عقل ، وذلك هو

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ١٥/١٢ ،وينظر: لسان العرب :٣٤٩/٢ (ذبب)

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن :١٦/١٢ ٠

(٣) تفسير من وحي القرآن :١٢١/١٩ ٠

الفرق بين الدواب والناس في سلبية الدواب أمام قضية المعرفة والعقل والتدبر ، وإيجابية الناس أمام ذلك كله.

واعتمد السيد فضل الله العرف العام أساسا في توسعة دائرة بعض المفاهيم وإخراجها من دائرة العرف الخاص الذي عده حملاً للمفهوم على بعض مصاديقه ، إذ قد يكون للفظ معناه الموضوع له في اللغة ، لكن عرف الاستعمال ينقله من هذا المعنى إلى آخر نقلاً عاماً ، نحو لفظ (المحارب) في قوله تعالى﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ.... ﴾ (المائدة: من الآية٣٣).

فمن هو المحارب لله ورسوله؟ أهو مفهوم مطلق عام يشمل الموارد كلها ، أم هو من العنوانات التي تنطبق على مصاديق وموارد معينه ليس إلا ، من قبيل الإشارة إلى تلك الموارد التي هي الأساس في الحكم؟

جاء في مجمع البيان في تفسير هذه الآية: ((أنّ المحارب هو كل من شهر السلاح وأخاف الطريق سواء كان في المصر أو خارج المصر ، فإنّ اللص المحارب في المصر وخارج المصر سواء. وهو مذهب الشافعي ومالك. وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنّ المحارب هو قاطع الطريق في غير المصر))[1].

وقد عمم السيد فضل الله دلالة هذا اللفظ بما تعارف عليه الناس ، فبعد أن ذكر اراء بعض المفسرين في دلالة هذه اللفظة في الآية السابقة ، خلص إلى أنّ مثل هذه التفسيرات تشبه أن تكون تفسيراً للشيء ببعض مصاديقه ، لا تفسيراً له بالمعنى ، وذلك أن كلمة المحارب لا تختص – في المفهوم العرفي – بمن شهر السلاح ، بل تشتمل كل المواقف العدوانية التي تستهدف تحطيم الكيان القوي للإسلام والمسلمين ، سواء بحمل السلاح ضده ، أو بتدبير المؤامرات. أو بإثارة الفتن والقلاقل التي تضعف من قوته وتضاعف من الخطر عليه ، ذلك أنّ هذه الأمور تلتقي بالمفهوم الشامل لكلمة المحارب ، لصدقها على تلك الموارد كلها[2].

---

(١) مجمع البيان :٣/٢٩١ ٠

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٨/١٤٨- ١٤٩ ٠

والقول بتخصيص دلالة هذه اللفظة في الآية السابقة هو ما ذهب إليه بعض المفسرين كالطباطبائي في(الميزان) ، مستدلاً بسياق الآية على الرغم من إقراره بسعة مدلولها ، إذ يرى أن محاربة الله وأنْ كانت — بعد استحالة معناها الحقيقي وتعين إرادة المعنى المجازي منها — ذات معنى وسيع يصدق على مخالفة كل حكم من الأحكام الشرعية وكل ظلم وإسراف ، لكن ضم الرسول إليه يهدي إلى أن المراد بها بعض ما للرسول فيه دخل ، فيكون كالمتعين أن يراد بها ما يرجع إلى إبطال أثر ما للرسول عليه ولاية من جانب الله سبحانه ، كمحاربة الكفار مع النبي(ص) ، وإخلال قطاع الطريق بالأمن العام الذي بسطه بولايته على الأرض ، وتعقب الجملة بقوله: (ويسعون في الأرض فسادا) يشخص المعنى المراد وهو الإفساد في الأرض بالإخلال بالأمن وقطع الطريق من دون مطلق المحاربة مع المسلمين[1].

وفي مقابل ذلك نجد السيد فضل الله يعمد إلى اعتماد العرف العام أساسا في تضييق دائرة بعض المفاهيم ، كما جاء في بيانه دلالة لفظة (بهيمة) في قوله تعالى: ﴿ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ الأنعام﴾(المائدة: من الآية١) ، فالبهيمة — في اللغة — الحيوان الذي لا نطق له لما في صوته من الإبهام[2] ، وقد أخرج السيد فضل الله جنس الطير منها ؛ لأنّ العرب لا يطلقون هذا اللفظ على الطير ، إنّما أطلقوا ذلك على كل ذي أربع من دواب البر والبحر[3].

وبالعرف فسر السيد فضل الله لفظة (ينفقون) في قوله تعالى: ﴿يَسۡأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾(البقرة: من الآية٢١٥) ، إذ فسرها بالمال على الرغم من اتساع دلالة هذه اللفظة لإخراج الشيء من الملك ببيع أو هبة أو صلة ، لأن عرف الناس جار في استعمال هذه اللفظة في المال من عين أو ورق[4].

---

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٤٥/٥ .

(٢) ينظر: لسان العرب: ١/ ٢٦٥

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن :١٠/٨- ١١ .

(٤) ينظر: المصدر نفسه :١٦٧/٤ .

ويتضح فهم الحقيقة العرفية عند السيد فضل الله في تحديده لدلالات بعض الألفاظ التي لحقها التطور ، نحو لفظة(الحوب) ، كما في قوله تعالى: ﴿ أنهُ كَأن حُوباً كَبِيراً﴾(النساء: من الآية٢).

قال ابن فارس في مادة (حوب): ((الحاء والواو والباء أصل واحد يتشعب إلى إثم ، أو حاجة ، أو مسكنة ، وكلها متقاربة ، فالحُوب والحَوب: الإثم ، قال الله تعالى: ﴿أنهُ كَأن حُوباً كَبِيراً﴾ (النساء: من الآية٢) و(حَوبا كبيرا) ، وفلان يتحوب من كذا ، أي يتأثم))[1].

قال السيد فضل الله في بيانه دلالة لفظة(الحوب)في آية النساء: ((أي: إثمًا عظيما ، وربما كان في كلمة (الحوب) التي هي على حقيقتها ، كما قال الراغب: (الحاجة التي تحمل صاحبها على ارتكاب الإثم)[2] ، ما يوحي بأنّ هذا السلوك الخياني ربما كأن منطلقاً من حاجة الولي القائم على مال اليتيم إلى الأخذ منه ، لأنّ ذلك هو الغالب في أمثال هذه الموارد ، وربما كانت الكلمة في استعمالاتها العرفية مجردة عن خصوصية هذا المعنى لتأخذ معنى الإثم بشكل مطلق))[3]. ويبدو من خلال فهم السيد فضل الله الدلالة العرفية في كلامه السابق أن منشأ وضع الألفاظ هو البعد التداولي أو الحاجة إلى التواصل فيما بين الناس ، وهو ما عبر عنه ابن جني في تعريفه اللغة بأنّها: ((أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)) [4] ، وذلك أنّ العرف قد يعمد إلى حذف بعض حيثيات اللفظ مع إبقاء بعضها الآخر ، بناء على كونها هي الغاية المنشودة من استعمال اللفظ ، ففي الشاهد السابق نجد أن لفظة (الحوب) في أصل وضعها كانت تدل على الحاجة المؤدية إلى الإثم ، ولما كان التركيز على الغاية حذف العرف المقدمة مع الإبقاء على النتيجة في الاستعمال ، فأصبح الحوب

---

(١) مقاييس اللغة: ١٣/٢ ، وينظر:لسان العرب :١٧٩/٢ (حوب) .

(٢) مفردات ألفاظ القرآن :٢٦١ .

(٣) تفسير من وحي القرآن :٤٠/٧ .

(٤) الخصائص: ٣٤/١ .

يدل على الإثم مع قطع النظر عن الدافع إليه.

ومن هذا الباب بيان السيد فضل الله دلالة لفظة (الغائط) في قوله تعالى: ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ ﴾ (المائدة: من الآية٦) ، إذ قال: ((الغائط :كناية عن العذرة ، وتغوط: إذا أحدث ، وأصل الغائط المكان المنخفض من الأرض[1] ، وجمعه غيطان يقصده أهل البوادي والقرى لقضاء الحاجة ، ولهذا استعير اسم المكان لما يوضع فيه))[2]. فكلمة (الغائط) أصبحت في العرف تعبيراً عن الحدث المخصوص دون سواه ، فغادرت اللفظة المعنى الأول وهو المنخفض من الأرض ، إلى المعنى الآخر وهو الحدث المخصوص حتى صار المعنى المخصوص حقيقة فيها ، إذ لا يفهم عند إطلاق هذا اللفظ إلا المعنى الذي نقل له.

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة :٢/١١٢ ، ولسان العرب: ٢/١٧٩ (غوط).

(٢) تفسير من وحي القرآن :٧/٢٧٤ ، وينظر: مجمع البيان :٢/ ٧٩ .

المبحث الثاني

الدلالة المجازية

المجاز لغة:

مأخوذ من جاز الموضع جوازاً ، وجاز به وجاوزه وأجاز غيره ، وجازه: سار فيه وسلكه ، وجاوزت الموضع جوازاً بمعنى جزته. والمجاز والمجازة: الموضع[1].

فالمجاز: اسم للمكان الذي يجاز فيه كالمعاج والمزار وأشباههما ، وحقيقته الانتقال من مكان إلى آخر ، وأخذ هذا المعنى واستعمل للدلالة على نقل الألفاظ من معنى إلى آخر[2].

أما في الاصطلاح فهو:

((كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز)) [3]. وذهب السكاكي إلى أبعد من ذلك حين رأى وجوب وجود القرينة المانعة ، فقال: ((هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناه في ذلك النوع))[4].

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة: ١/٤٩٤، ولسان العرب: ١/٤٨٦ (جوز) ٠

(٢) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، د٠ أحمد مطلوب :٢/٣٩٣ ٠

(٣) أسرار البلاغة ، الجرجاني: ٣٠٤ .

(٤) مفتاح العلوم، السكاكي :١٧٠ .

ويرى العلوي أنّ المجاز: ((ما أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقة بين الأول والثاني))[١].

ويبدو أن قيد العلاقة بين المعنى الأول والثاني الذي خرج إليه اللفظ لا بد منه، إذ لولاها لما كان مجازاً، بل كان اللفظ موضوعاً وضعاً جديداً.

ويلحظ أنّ استعمال المجاز – اصطلاحاً – هو تعدي الوضع اللغوي الأول وتجاوزه والعدول عنه، إلى معنى ثان سواء أكان اللفظ هو الذي جاوز ذلك الموضع، أم أن المتكلم هو الذي جاوز به ذلك[٢].

وتبرز أهمية المجاز لكونه منهلاً وموردا عذب الارتشاف وسبيلاً مسلوكة لأهل هذه اللغة، ولذلك كثر في كلامهم حتى صار أكثر استعمالا من الحقائق، لأنّ المجاز تطوير لدلالة اللفظ وتحميله من المعاني المستحدثة ما لا يستوعبه اللفظ نفسه في أصل وضعه الحقيقي. ولذلك قيل: إنّ المجاز أبلغ من الحقيقة[٣].

وقد نفى فريق من القدماء وقوع المجاز في القرآن الكريم، إذ أنكر وقوعه أهل الظاهر ووافقهم على هذا بعض الشافعية وقسم من المالكية وأبو مسلم الأصفهاني من المعتزلة[٤].

وحجة المنكرين لوقوعه أنّ المجاز أخو الكذب والقرآن منزه عنه[٥].

وقد رد ابن قتيبة قول من أنكر المجاز في القرآن بقوله: ((وأمّا الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنّهم زعموا أنّه كذب، لأنّ الجدار لا يريد والقرية لا تسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم وقلة إفهامهم، ولو كان المجاز كذباً وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسداً، لأنّا نقول: نبت البقل

---

(١) الطراز :٣٢ .

(٢) ينظر: أسرار البلاغة :٢٩١ .

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني: ٥٥، ومجاز القرآن، د. محمد حسين علي الصغير :٦٠، وفنون بلاغية ،د. احمد مطلوب: ٨٤ .

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن : ٢٧٢/٢ والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٣٧.

(٥) معترك الأقران في إعجاز القرآن، السيوطي :١ /١٨٦ .

وطالت الشجرة وأينعت الثمرة وأقام الجبل ورخص السعر..))[1].

ويذكر الشوكاني أنّ ثبوت المجاز في اللغة أمر لا ينكر ولا يتصور أن يقول بإنكاره مطلع على لغة العرب، وكذا في القرآن الكريم، فهو واقع فيه وقوعا كثيرا لا ينكره إلا من جسد جمودا يأباه الإنصاف وينكره الفهم ويجحده العقل[2].

والسيد فضل الله من القائلين بوقوع المجاز في اللغة وبوجوده في القرآن الكريم. فالقرآن: ((هو كلام الله وكلام الله هو كلام عربي، وللكلام العربي قواعد ينطلق منها في فهم القرآن، ولذلك لا بد أن نستهدي قواعد اللغة العربية التي يمكن أن نستخدمها ونستفيد منها في فهم القرآن، ثم لا بد لنا أن ندرس هذا الظاهر القرآني، فإذا كان بعض الظاهر في معناه الحقيقي يختلف مع حكم العقل القطعي فلابد لنا أن نحمل الظاهر على معنى يتفق مع حكم العقل القطعي لنحكم بأنّ هذا اللفظ لم يأت على نحو الحقيقة بل أتى على نحو المجاز))[3].

وعد السيد فضل الله المجاز من وسائل الظهور كما هي الحال في الحقيقة، قال: ((فكما تستعمل الكلمات في اللغة العربية بالمعنى الحقيقي تستعمل كذلك في المعنى المجازي كناية واستعارة... فإذا رأينا إطلاق الكلمة على معنى حقيقي يجعلها تخالف العقل القطعي، أو تخالف آية ثانية، فلابد لنا من أن نحملها على المعنى المجازي الذي هو من وسائل الظهور. فكما أنّ الحقيقة تمثل ظهوراً للفظ في المعنى كذلك المجاز يمثل ظهوراً للفظ))[4].

فالظهور الحقيقي للفظ يتمثل في كون الدلالة بدرجة من الوضوح بحيث لا يحتمل اللفظ أي معنى آخر، في حين يتمثل الظهور المجازي للفظ في كون الدلالة اللفظية على المعنى بدرجة من عدم الوضوح، وعدم القوة حتى لا يكاد له ظهور في

---

(١) تاويل مشكل القرآن، ابن قتيبة: ١٣٢ .

(٢) ينظر: إرشاد الفحول: ١/١٠٠ .

(٣) الندوة – سلسلة ندوات الحوار الاسبوعية، السيد محمد حسين فضل الله :٦/٤٠٦ .

(٤) المصدر نفسه: ٦/٤٠٦- ٤٠٧ .

المعنى الأول بل الظهور على خلافه ، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (الإسراء:٧٢). فإنْ حملنا هذه الآية على ظاهرها ، وهو عمى العين ، فيكون المعنى من كان في الحياة الدنيا أعمى العين فهو في الآخرة أعمى العين ، بل وأضل سبيلا!!.

وفي هذا نسبة عين الظلم لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، فما هو ذنب من خلقه أعمى في الدنيا أن يحشره أعمى في الآخرة؟ فإنْ حملنا هذا على الظاهر فالأعمى في الدنيا ضال عن السبيل ، وهو أضل له في الآخرة ، ولا ملازمة بين العمى البصري وبين الضلال عن الدين على الإطلاق ، إذن لا بد من حمل العمى على الاستعمال المجازي ، ليتناسب مع الضلال ، فيستقيم المعنى القرآني ، وينزه الله تعالى ، فيكون المعنى الثانوي هو المراد[1].

قال السيد فضل الله في بيانه دلالة الآية السابقة: ((فمن كان سائراً في خط الهدى فإنّه سيسلك في ساحة الآخرة الطريق الواضح المستقيم الذي يؤدي به إلى الجنة ، ومن كان متخبطاً في عماه الفكري والروحي والعملي في الدنيا وسائراً في طريق الضلال ، (فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا)))[2].

وهكذا كان مثل الضال الذي يتخبط في متاهات الأفكار والأوهام التي لا تؤدي إلى هدف واضح قويم ، كمثل الأعمى الذي لا يرتكز في خطواته على وضوح الخط وإشراق الرؤية ، في حين يمثل الهدى الإلهي النور الذي يتحرك في الفكر فيبعث فيه الإشراق في الفكر والوضوح في الرؤية[3].

ويرى السيد فضل الله أنّ العدول عن الظاهر لا يكون إلا بوجود قرينة تقتضي ذلك العدول ، ولذلك رجح في بيانه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: من الآية٤٣) ، أن يكون معنى

---

(١) ينظر: مجمع البيان: ٦/٦٦٣ - ٦٦٤ ، ومجاز القرآن ، د. محمد حسين علي الصغير: ٦١ والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٤١.

(٢) تفسير من وحي القرآن: ١٤/١٨٨.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٤/ ١٨٧- ١٨٨.

السكر الوارد في الآية النوم لا سكر الشراب ، وذلك بقرينة قوله تعالى: (حتى تعلموا ما تقولون) مما يوحي بأنّ الآية واردة في معالجة الجو الروحي الواعي الذي ينبغي للمصلي أن يعيشه في حالة الصلاة ، بحيث يكون ذلك دليلاً على صرف اللفظ عن معناه الظاهر بإرادة السكر ، بمعناه المتصل بسكر الشراب[1].

ويعضد السيد فضل الله هذه القرينة بما ورد عن الإمام الباقر(عليه السلام) ، قال: (لا تقم إلى الصلاة متكاسلاً أو متناعساً أو متثاقلاً ، فإنّها من خلال النفاق ، فإنّ الله نهى المؤمنين من أن يقوموا إلى الصلاة وهم سكارى)[2].

ويقف السيد فضل الله عند قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَأِن مِنْ شَيْءٍ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ أنهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾ (الإسراء:٤٤) ، فيرى أن التسبيح في هذه الآية وارد على سبيل الاستعارة المجازية ، والظاهر أنه التسبيح الحقيقي الذي يصدر عن حياة ووعي وحركة في الفكر وإرادة في الذات ، وهذا مما لا يتوفر إلا للأحياء العاقلين ، مما يجعل ذلك قرينة عقلية على إرادة المعنى المجازي الذي يشير إلى المعنى الواقعي من خلال صورة المعنى[3].

والعدول عن الظاهر في القرآن الكريم لا يكون بلا مناسبة ، أو خاضعاً للتأثيرات الذاتية ، ولذلك رفض السيد فضل الله العدول عن الظاهر في طائفة من الآيات القرآنية ، نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ أن اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ﴾ (البقرة:٢٤٣) ، إذ رفض السيد فضل الله العدول عن الظاهر في وقوع الإحياء حقيقة إلى تفسيره بنحو المثل بما لا يفسره تفسيراً معنوياً بعيداً عن الواقع والحقيقة[4].

وكان السيد فضل الله متحفظاً في تأويل هذه الآية لا لأنّه يرفض الاستعمال المجازي في القرآن ، بل لأنّ السياق لا يشعر بذلك. قال: ((وفي هذا الجو نفهم من

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ٢٧٩/٧ .

(٢) مدارك الأحكام، السيد محمد العاملي :٤٦٩/٣ ، وينظر: تفسير من وحي القرآن: ٢٧٩/٧ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن :١٣١/١٤ .

(٤) ينظر: المصدر نفسه :٣٧٥/٤- ٣٧٦ .

الإحياء بعد ذلك ، معنى يلتقي بالعبرة التي أراد الله لهم أن يأخذوها من ذلك كله.

ولعل في ابتداء الآية بكلمة (ألم ترَ...) ما يوحي بأنّ القصة كانت معروفة بشكل واضح أو هكذا تريد الآية أن توحي.. مما يؤكد الطبيعة الواقعية للقصة ولهذا كله فإننا نتحفظ بشدة في تأويل كلمات الآية إلى غير ما هو الظاهر من معناها اللغوي ، لا لأنّنا نرفض الاستعمالات المجازية في القرآن ، بل لأنّ جو الآية لا يسمح بذلك))[1].

ويتوسل السيد فضل الله بالمجاز في بيان دلالة الآيات التي توهم المشابهة بين الله تعالى و مخلوقاته ، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مبسوطتان يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ (المائدة: من الآية٦٤)

فظاهر هذه الآية يشعر بالتجسيم والتشبيه بأنّ لله يداً وهي الجارحة المعروفة ، ومن هنا نرى أنّ السيد فضل الله يعدل عن الظاهر إلى المجاز فيذكر المعاني العديدة للفظ (اليد) ومنها[2]:

١ – اليد هي الجارحة التي يستعملها الإنسان لحاجاته الطبيعية.

٢ – النعمة ، نحو قولك: لفلان عندي يد أشكرها ، أي نعمة.

٣ – القدرة ، نحو قوله تعالى: ﴿ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ﴾(ص:من الآية ٤٥) ، أي ذوي القوى والعقول.

٤ – المُلك ، نحو قوله تعالى: ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾(البقرة: من الآية ٢٣٧).

٥ – التولي للشيء ، نحو قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾(ص:من الآية ٧٥) ، أي لمن توليت خلقه تخصيصاً له وتشريفاً.

وبعد عرضه لدلالات لفظ(اليد) في القرآن الكريم التي تنوعت باختلاف سياقات القول ، صرح السيد فضل الله بأنّ الظاهر في الآيات السابقة أنّها استعملت في الجارحة ، ولكن على نحو الكناية للتعبير عن المعاني الأخرى ، المذكورة من خلال أنّ اليد هي آلة العطاء والقدرة ومظهر الملك والتولي للأشياء ، وليست من قبيل المعاني الحقيقية. وكذا

---

(١) تفسير من وحي القرآن :٤/٢٧٧ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٨/٢٤٧- ٢٤٨ ، ومجمع البيان :٣/٤٣٤ .

المعنى في آية المائدة إذ استعمل اليدين في قوله (بل يداه مبسوطتان) على نحو الكناية عن الكرم والعطاء في بذل النعمة للناس ، واستعملت (اليد) في قوله: (يد الله مغلولة) كناية عن البخل ، لأنّ البخيل يمسك يده عن العطاء تشبيها له بالمقيد عن الحركة[1].

وهذا الضرب من المجاز ذو أهمية تصويرية ، إذ يصدر المعنى بصورة حسية ، والصورة الحسية أثبت في الذهن من المجردة ، فالجود والبخل من الأمور التي لا تدرك بالحس ، إذ يلزمها صورتان تدركان بالحس ، وهما بسط اليد للجود وقبضها للبخل. لذلك عبر عنهما بما هو ملازم لهما لفائدة الإيضاح والانتقال من المعنويات إلى المحسوسات[2].

ومن الآيات التي توهم المشابهة بين الله تعالى و مخلوقاته ، ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لا إِلَهَ إلا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلا وَجْهَهُ ﴾ (القصص: من الآية٨٨) ، إذ حمل السيد فضل الله لفظة (الوجه) في هذه الآية وأمثالها على المجاز ، ذلك أنّ المراد بالوجه الذات المقدسة لله عز وجل والا فليس لله وجه بالمعنى الحقيقي على جهة التجسيم والمكان والإحلال ، وإنّما هو على جهة الاستعمال المجازي بإطلاق اسم الجزء وإرادة الكل[3].

وعلى الرغم من كون المحسوس أقرب إلى الفهم من المجرد ، قد نتجاوز بالمجاز حدود الصور المحسوسة ـ أحيانا. إلى المعاني المجردة ، نحو قوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾(البقرة: من الآية٢٥٧) ، إذ يراد بالنور والظلمات في هذه الآية الإيمان والكفر.

قال الشريف الرضي: ((إخراج المؤمنين من الكفر إلى الإيمان ، ومن الغي إلى الرشاد ، ومن عمياء الجهل إلى بصائر العلم ، وكل ما في القرآن من ذكر الإخراج من الظلمات إلى النور فالمراد به ما ذكرناه وذلك أحسن التشبيهات ، لأنّ الكفر كالظلمة التي يتسكع فيها الخابط ويضل القاصد ، والإيمان كالنور الذي يؤمه الحائر ويهتدي به الجائر..))[4].

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٢٤٨/٨ ، ومجمع البيان :٤٣٥/٣ .

(٢) ينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٥٣- ١٥٤.

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن :١٧/ ٣٥٧ ، ومجاز القرآن ، د. محمد حسين علي الصغير :١٥٠ .

(٤) تلخيص البيان في مجازات القرآن ، الشريف الرضي :١٢١ .

وفي ضوء ذلك يرى السيد فضل الله أنّ الإخراج من الظلمات إلى النور وارد على سبيل الاستعارة المجازية في استعارة الكلمة الموضوعة للمعنى المادي للنور والظلمة ، للصورة المعنوية لها وهي الهداية للإيمان التوحيدي والنهج التشريعي والمنهج الأخلاقي الذي يتحرك فيه الإنسان في حالة من الصفاء الروحي.. ونحوها مما يشبه حركة الإنسان في النور في صفائه ونقائه واستقامة طريقه فيكون السائر معها كالسائر على النور في مقابل الكفر والشرك والنهج الشرير في الجانب الأخلاقي والشرعي الذي يعيش الإنسان فيه التخبط الفكري والعملي في أكثر من طريق[١].

ويلحظ عند السيد فضل الله أيضا اقتران المجاز بالإيجاز والاختصار ، إذ عد منه ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾(يوسف: من الآية٨٢) ، ذلك أنّ المراد: أهل القرية ، فاختصر وعمل الفعل في القرية ، كما لو كان عاملا في أهلها[٢].

ويعمد السيد فضل الله في غير موضع من القرآن إلى بيان بعض العلاقات المجازية ، كالجزئية والكلية ، كما ذكر آنفا ، واعتبار ما كان ، نحو قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾(النساء: من الآية٢).

قال السيد فضل الله: ((وسماهم – في الآية – يتامى بعد البلوغ مجازا ، باعتبار ما كان ، لإلفات النظر إلى مداراتهم ومراعاتهم ، لأنّهم فقدوا الرعاية والحماية الأبوية))[٣].

ومن ذلك ما جاء في بيان قوله تعالى: ﴿ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾(آل عمران: من الآية٢١) ، إذ أشار السيد فضل الله إلى أنّ البشارة بالعذاب في هذه الآية أسلوب مجازي قائم على تسمية الشيء باسم ضده لضرب من الاستهزاء والتهكم[٤].

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٥/٥٨ – ٥٩ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه :١٢/٢٥٤ ، ومجمع البيان: ٥/٣٩٣ .

(٣) تفسير من وحي القرآن :٧/٣٨ .

(٤) ينظر: تفسير من وحي القران : ٥/٢٨٦.

الفصل الثاني

الظواهر الدلالية

المبحث الأول: الترادف

المبحث الثاني: المشترك اللفظي

المبحث الثالث: التضاد

اللغة نظام من العلامات (الكلمات) ذات طبيعة ثنائية تتمثل في الدال والمدلول أو اللفظ والمعنى ، وأنّها ليست نظاما من العلامات الثابتة ، بل هي نظام من العلامات المتغيرة التي تتسم بالحركة والتغيير على ألسنة مستعمليها.

وما دامت اللغة نظاما من العلامات المتغيرة ، فإنّ ذلك يمنحها سمة نقل الكلمات من دلالة إلى أخرى ، أو الإيماء إلى المعنى الواحد بألفاظ مختلفة عن طريق الترادف ، أو التعبير باللفظ الواحد عن المعاني المتعددة بالاشتراك أو التضاد[1].

وسأقف في هذا الفصل عند بعض الظواهر اللغوية كالترادف والمشترك والتضاد ، وما دار حولها من جدل وخلاف بين اللغويين مع الإشارة إلى موقف السيد فضل الله منها في بحثه التفسيري.

(١) ينظر: أصول تراثية في اللسانيات الحديثة، د. كريم زكي حسام الدين : ٢٨٦

الترادف

الترادف هو دلالة الألفاظ المختلفة على المعنى الواحد ، نحو: التبر والذهب ، والبر والحنطة ، وقعد وجلس ، وذهب ومضى[1]. وقد عرفه الجرجاني بأنّه: ((عبارة عن الاتحاد بالمفهوم))[2] وهو عند علماء الأصول: ((الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد))[3].

ولعل من أقدم النصوص التي أشارت إلى هذه الظاهرة اللغوية ما جاء في تقسيمات سيبويه للألفاظ في باب اللفظ للمعنى ، اذ قال: ((إعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين ، واختلاف اللفظين والمعنى واحد ، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين... فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب ، واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق ، واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدت عليه من الموجدة ووجدت إذا أردت وجدان الضالة))[4].

والذي يعنينا من هذا التقسيم القسم الثاني منه الذي جاء فيه: اختلاف اللفظين والمعنى واحد ، وقد مثل له بقوله:ذهب وانطلق ، وهو ما سمي فيما بعد بالألفاظ المترادفة.

وقد أصبح قول سيبويه هذا من الشهرة بمكان في كتب اللغة اللاحقة ، اذ تناقله

---

(١) الأضداد ، لابن الانباري:٦- ٧، والمزهر: ٤٠٢/١- ٤٠٣.

(٢) التعريفات: ٤٤.

(٣) المزهر: ٤٠٢/١ ، وينظر: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ، الاسنوي: ١٠٤/٢- ١٠٥ ، و إرشاد الفحول: ٨٧/١.

(٤) الكتاب: ٤٩/١.

كثير من العلماء والدارسين من بعده ، وذلك بشيء من التصرف والزيادة والشرح[1].

وقد اختلف اللغويون في وقوع الترادف ، فمنهم من قال به ومنهم من أنكره ، فقد أقر بوقوعه أكثر أهل اللغة ، ومنهم سيبويه والمبرد[2] وابن الأنباري[3] ، وقطرب الذي لم يقف عند ملاحظة هذه الظاهرة اللغوية والإشارة إليها ، وحسب ، وإنّما حاول أن يعلل وقوعها.

يقول قطرب: ((إنّما أوقعت العرب اللفظين على المعنى الواحد ليدلوا على اتساعهم في كلامهم كما زاحفوا بين أجزاء الشعر ، ليدلوا على أنّ الكلام واسع عندهم ، وان مذاهبه لا تضيق عليهم عند الخطاب والإطالة والإطناب))[4].

وفي مقابل الطائفة التي ذهبت إلى القول بترادف الألفاظ نجد طائفة أخرى تذهب إلى إنكار الترادف بين هذه الألفاظ بالتماس الفروق الدلالية الدقيقة بينها والتدليل على أنّ ما يعد من الترادف إنّما هو من الألفاظ المتباينة في أصل الوضع.

ولعل من أقدم النصوص في إنكار الترادف ما حكاه ثعلب عن أستاذه ابن الأعرابي القائل: ((كل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد ، في كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه ، ربما عرفناه فأخبرنا به ، وربما غمض علينا فلم نلزم العرب جهله))[5].

وإلى ذلك ذهب ثعلب متابعا شيخه فيما ذهب إليه من إنكار الترادف ، اذ يقول: ((إنّ كل ما يظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات ، كما في الإنسان والبشر ، فإنّ الأول موضوع له باعتبار النسيان ، أو باعتبار انه يؤنس ، والثاني باعتبار أنّه بادي البشرة))[6].

وقد شهد القرن الرابع الهجري ذروة الجدل والخلاف بين علماء اللغة حول

---

(١) ينظر: الترادف في اللغة ، حاكم مالك لعيبي: ٣٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد ، المبرد: ٢- ٣.

(٣) ينظر: الأضداد ، ابن الانباري : ٦- ٧.

(٤) الأضداد ، قطرب: ٢٤٤

(٥) الأضداد ، لابن الانباري: ٧، و ينظر: المزهر: ٣٩٩/١- ٤٠٠.

(٦) المزهر: ٤٠٣/١.

الترادف[1] ولعل من ابرز مظاهر الخلاف تلك المناظرة التي جرت بين أبي علي الفارسي ، وبين ابن خالويه في مجلس سيف الدولة الحمداني ، اذ قال ابن خالويه: ((أحفظ للسيف خمسين اسما فتبسم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا اسما واحدا ، وهو السيف. قال ابن خالويه: فأين المهند والصارم وكذا وكذا؟ فقال أبو علي: هذه صفات ، وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة))[2].

ويمكن من خلال هذا النص الكشف عن طبيعة الجدل والخلاف بين علماء اللغة القدماء حول الترادف ، وهو خلاف قائم على إتباع منهجين مختلفين ، فأبو علي الفارسي قد نظر إلى هذه الألفاظ نظرة لغوية تاريخية فعدها صفات بحسب الأصل وبحسب الاستعمال القديم. في حين لم ينظر ابن خالويه بمثل هذه النظرة ، وإنّما نظر إليها نظرة وصفية من خلال الاستعمال في عصره ، فعدها أسماء ، وذلك بحسب الدلالة الحالية لها وبالنظر إلى ما آلت إليه من إغفال الوصفية فيها بفعل الاستعمال[3]. وهذا يعني أنّ حقيقة الترادف لا تظهر بوضوح إلا بالمنهج الوصفي القائم على الواقع اللغوي من دون المنهج التاريخي القائم على تتبع أصول الألفاظ ، ذلك أنّ ((وصف أي حالة معينة من حالات اللغة يجب أن يكون دائما بمعزل عن مسألة الرجوع إلى الأصول التاريخية أو إحياء هذه الأصول ، كما أنّه لا أمل لنا البتة في الحصول على صورة حقيقية لنظام اللغة إلا إذا شعرنا بشعور المتكلم ووضعنا أنفسنا مكانه))[4].

ومن هنا تتجلى لنا صورة الترادف بأنّها صورة من صور التطور الدلالي ، نحو تطور الصفة وانتقالها إلى فصيلة الأسماء ، ولهذا عدت الصفة سببا من أسباب نشأة الترادف[5] ، وفضلا عن تحول الصفة إلى الاسمية يعد التطور المجازي سببا مهما من

---

(١) ينظر: المشترك اللغوي، د. توفيق محمد شاهين: ٩٠، والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ٢١٦.

(٢) المزهر: ٤٠٥/١.

(٣) ينظر: الترادف في اللغة: ١٤٦، والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ٢١٧.

(٤) دور الكلمة في اللغة: ١١٣.

(٥) فقه اللغة وخصائص العربية: ١٩٩- ٢٠٠ وينظر: الترادف في اللغة:١٤٤، وفقه اللغة، د.عبد الحسين المبارك: ١٠٣.

أسباب نشأة الترادف في العربية ، ذلك أنّ التأمل في طائفة كثيرة من المترادفات والتحقيق فيها من الناحية التاريخية ، يظهر لنا بوضوح أنّها في حقيقتها ليست اسما أصيلا للشيء ، وإنّما أطلقت عليه مجازا أول الأمر. ولما كان كثير من هذه الأسماء المجازية قد استقر مجازه مكان حقيقته في أذهان الناس بعد أن مكن استعماله ، فقد أصبحت تدل على الشيء دلالة مباشرة حقيقية ، كدلالة اسمه الأصل ، وبذلك صارت مترادفة[1]. ومن أمثلة ذلك ترادف الراوية والمزادة. قال ابن قتيبة: ((وقولهم للمزادة راوية ، والراوية البعير الذي يستقى عليه الماء ، فسمي الوعاء راوية باسم البعير الذي يحمله))[2].

ومن أسباب الترادف بين الألفاظ اختلاف اللهجات[3] ، وتفسير الترادف باختلاف اللهجات هو ما ذهب إليه أيضا جمهور علماء الأصول الذين أقروا بوقوع الترادف وعجبوا من نسبة المنع إلى بعض اللغويين.

قال الآمدي في الرد على المانعين مبينا أسباب وقوعه: ((ذهب شذوذ من الناس إلى امتناع وقوع الترادف في اللغة ، مصيرا منهم إلى أنّ الأصل عند تعدد الأسماء تعدد المسميات ، واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الآخر. وجوابه أن يقال: لا سبيل إلى إنكار الجواز العقلي ، فإنّه لا يمتنع عقلا أن يضع واحد لفظين على مسمى واحد ، ثم يتفق الكل عليه ، أو أن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين ، وتضع الأخرى له اسما أخر ، من غير شعور كل قبيلة بوضع الأخرى ثم يشيع الوصفان بعد ذلك. كيف وأنّ ذلك جائز بالنظر إلى لغتين ضرورة فكان جائزا بالنظر إلى قبيلتين))[4].

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ الأصوليين أقروا بوقوع الترادف في ألفاظ القرآن الكريم إلا أنّهم لم يجوزوا أنْ تحل لفظة محل أخرى مهما كان الترادف تاما ، والمانع عندهم

---

(١) ينظر: الترادف في اللغة: ١٠٧- ١٠٨ ،وفقه اللغة ، د. عبد الحسين المبارك: ١٠٢.

(٢) أدب الكاتب :٥٢.

(٣) ينظر: المزهر: ١/٤٠٥ – ٤٠٦ ، وفقه اللغة ، د. عبد الحسين المبارك: ١٠٣ـ١٠٤.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ٣٠ – ٣١.

شرعي ، لأنّ لفظ القران ومعناه من عند الله تعالى ، وهو متعبد بتلاوته[1].

وفي ضوء تعدد اللهجات في العربية فسر ما جاء في القران الكريم من ألفاظ قيل إنّها مترادفة ، وهو ما ذهبت إليه طائفة من اللغويين المحدثين الذين أثبتوا وقوع الترادف في القران الكريم ، كالدكتور صبحي الصالح ، اذ يقول: ((وعلى هذا الأساس نقر بوجود الترادف في القران الكريم ، لأنّه وقد نزل بلغة قريش المثالية يجري على أساليبها وطرق تعبيرها ، وقد أتاح طول احتكاك هذه اللغة باللهجات العربية اقتباس مفردات تملك أحيانا نظائرها ولا تملك منها شيئا أحيانا أخرى ، حتى إذا أصبحت جزءا من محصولها اللغوي فلا غضاضة أنْ يستعمل القران الألفاظ الجديدة المقتبسة إلى جانب الألفاظ القرشية الخالصة القديمة ، وبهذا نفسر ترادف أقسم وحلف في قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّه جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾(النور:من الآية٥٣) ، وقوله: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّه مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ﴾ (التوبة: من الآية٧٤) ، وترادف فضل وآثر في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾(البقرة:٢٥٣) ، وقوله: ﴿قَالُوا تَاللَّه لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾(يوسف: من الآية٩١). وهكذا لم نجد مناصا من التسليم بوجود الترادف ولا مفرا من الاعتراف بالفروق بين المترادفات ، لكن هذه الفروق — على ما يبدو — تنوسيت فيما بعد ، وأصبح من حق اللغة التي ضمتها إليها أن تعتبرها ملكا لها ، ودليلا على ثرائها ، وكثرة مترادفاتها))[2] وإلى ذلك ذهب الدكتور رمضان عبد التواب[3] والدكتور إبراهيم أنيس الذي قطع بوجود الترادف في القران الكريم ، قائلا: ((أما الترادف فقد وقع بكثرة في ألفاظ القران رغم محاولة بعض المفسرين أن يلتمسوا فروقا خيالية لا وجود لها إلا في أذهانهم المتفرقة بين تلك الألفاظ القرآنية المترادفة))[4].

وقد عني السيد فضل الله بهذه الظاهرة اللغوية مقرا بوقوعها في اللغة ، إلا أنّه لم

---

(١) ينظر: أصول الفقه ، الخضري: ١٥٧ - ١٥٨ ، وتيسير أصول الفقه ، بدر المتولي عبد الباسط: ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) دراسات في فقه اللغة: ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٣) ينظر: فصول في فقه اللغة: ٢١٦ – ٢١٧.

(٤) دلالة الألفاظ: ٢١٥.

يكن موسعا لوقوع الترادف في القران الكريم ، بل مقيدا له بمقتضيات السياق وتلمس الفروق الدلالية الدقيقة بين الألفاظ التي يظن أنّها مترادفة. وهذا منهج سليم ، لأنّ اللفظة القرآنية لا تقع في السياق القرآني بمدلول أختها ، ولا يمكن أن تحل محلها لفظة أخرى مهما كان الترادف تاما وقويا ، وهو ما حدثنا عنه القرآن الكريم نفسه في دعوة الأعراب إلى عدم استعمال لفظة محل أخرى ، في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الأعراب آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾(الحجرات: من الآية١٤) ، وكذا ما جاء في قوله تعالى خطابا للمؤمنين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾(البقرة: من الآية١٠٤) ، وإلى هذا ذهب مفسرنا ، اذ أنكر صفة الاتفاق الدلالي التام بين الألفاظ القرآنية التي يظن أنّها مترادفة ، فهي عنده وإنْ كانت موضوعة وضعا واحدا لقدر مشترك من المعاني ، إلا أنّ لكل منها إيحاء خاصا يختلف عن إيحاء الألفاظ الأخرى.

ومن هذه الألفاظ: الحمد والشكر ، اذ جرى الاستعمال بهما مترادفين ، ولم يعد الناس يفرقون بينهما زمن ابن قتيبة الذي لاحظ هذا الاستعمال في عصره وحكم عليه بالخطأ ، يقول: ((ومن ذلك الحمد والشكر لا يكاد الناس يفرقون بينهما ، فالحمد الثناء على الرجل بما فيه من حسن ، تقول: حمدت الرجل اذا أثنيت عليه بكرم أو حسب أو شجاعة.. ، والشكر له: الثناء عليه بمعروف أولاكه ، وقد يوضع الحمد موضع الشكر ، فيقال: حمدته على معروفه عندي كما يقال: شكرت له ، ولا يوضع الشكر موضع الحمد ، فيقال: شكرت له على شجاعته))[1].

وقد وقف السيد فضل الله عند قوله تعالى:﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة:٢) ، منكرا صفة الاتفاق الدلالي التام بين الحمد والشكر ، اذ قال في بيان دلالة (الحمد) في هذه الآية: ((فهي تعبر عن مدح الإنسان لربه في ما يعتقده من عظمة صفاته ، ويعرفه من امتداد نعمه ، ورجوع كل خير إليه ، وانطلاق كل وجود من وجوده.. ولكن الكلمة في ملامحها الإيحائية توحي ببعض الإيحاءات النفسية

---

(١) ادب الكاتب: ٣٧.

والإحساسات الشعورية ، التي تجعل للكلمة معنى يتصل بالشكر ، فكان الإنسان عندما ينفتح على المدح ، يتحسس موقع العظمة المنفتح على النعمة من حيث امتزاج المعنيين أو تداخلهما... ولهذا نجد أنّ كلمة الحمد تلتقي في استعمالاتها بمواقع كلمة الشكر ، وهذا ما نراه في أغلب الكلمات المترادفة التي تتفق في المعنى من حيث المبدأ ، ولكنها تختلف من حيث الإيحاءات مما يجعل لكل كلمة موقعاً يختلف عن موقع الكلمة الأخرى ، فنجد كلمة(بشر) مثلا توضع في مقابل كلمة (الملك) ، على حين توضع كلمة (الإنسان) في مقابل كلمة (الحيوان) ، مع ان معناهما ، أي: البشر والإنسان واحد))[1].

ولعل للتطور الدلالي الذي أصاب بعض الألفاظ في اللغة العربية أثرا في حدوث هذا النوع من الترادف ، ولاسيما تلك الألفاظ التي أصبحت مترادفة نتيجة لتعميم دلالتها بعد ان كانت خاصة أو تخصيصها بعد أن كانت عامة ، كالحمد والشكر ، اذ تداخلت دلالتهما حتى صارت واحدة بسبب تعميم الدلالة ، لان الحمد أعم من الشكر[2].

ومن عناية السيد فضل الله بالفروق الدلالية بين الألفاظ التي يظن أنّها مترادفة ، تفريقه بين الألفاظ المتعاطفة ذات الدلالة المتقاربة ، اذ لم يدخر وسعاً في تلمس ما بين هذه الألفاظ من فروق دلالية تدفع ما يبدو تكريرا. ومن ذلك بيانه دلالة (الوهن) و(الضعف) ، في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾(آل عمران:١٤٦) ، إذ فرق بينهما تفريقاً معنويا ، قال: ((وهنوا: ضعفوا روحياً ونفسياً. وهو الضعف الداخلي القلبي ، وهو الأساس في الضعف والاستكانة... والضعف: نقصان القوة. وإن كان الضعف عاما في النفس وفي البدن وفي الحال))[3].

---

(١) تفسير من وحي القران: ٤٧/١ - ٤٨.

(٢) ينظر: الترادف في اللغة: ٩٧.

(٣) تفسير من وحي القران: ٢٩٩/٦ ، وينظر: التبيان، للطوسي: ١١/٣ ، ومفردات ألفاظ القران: ٥٠٦ -٥٠٧.

فعد(الوهن) في هذه الآية معنويا و (الضعف) حسيا مع احتمال مجيء الثاني في المجردات فضلا عن المحسوسات مما يجعله عاماً فيهما.

ويلحظ أنّ ما قاله في دلالة (الوهن) لا يسلم للمفسر إلا إذا جعله غالباً لا مطرداً ، لان الوهن: ((ضعف من حيث الخلق ، أو الخلق))[1] مما يجعله عاماً أيضا.

ولعل السيد فضل الله وجه معنى هذه اللفظة من خلال سياقها في هذا النص من دون سائر القران الكريم ، وهذا ما يبدو من خلال إشارته إلى دلالاتها المختلفة باختلاف سياقات القول التي ترد فيها هذه اللفظة ، اذ وردت للدلالة على الضعف الحسي في أكثر من موضع نحو قوله تعالى: ﴿رَبِّ إني وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾(مريم: من الآية٤)

قال السيد فضل الله في دلالة (وهن) في هذه الآية: ((الوهن: الضعف ونقصان القوة))[2] في إشارة إلى المعنى الحسي ، كذلك وردت للدلالة على الضعف النفسي المعنوي في قوله تعالى: ﴿وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَانتُمُ الأعلون إن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران:١٣٩).

قال السيد فضل الله: ((ولا تهنوا: لا تضعفوا ، والوهن: الضعف القلبي والروحي والانسحاق الداخلي))[3].

وهذا التوجيه الدلالي للألفاظ ينسجم مع تصور السيد فضل الله حول الألفاظ التي قد تتفق في المعنى العام إلا أنّ دلالتها تختلف باختلاف حركتها في الموارد ، ذلك أنّ الفروق الدلالية تبدو واضحة من خلال حركة الألفاظ في السياق الذي ترد فيه.

والملاحظ من منهج السيد فضل الله في دراسته هذه الظاهرة في القران الكريم أنّه كان ينظر إليها على وفق مستويين: مستوى خاص يتوخى الفروق الدلالية بين الألفاظ التي يظن أنها مترادفة ، وهذا يعني إنكار الترادف ، ومستوى عام لا يتوخى ذلك ما دامت الألفاظ تحمل معنى عاماً ، اذ نراه ينكر ترادف الموت والوفاة في التعبير القرآني

---

(١) مفردات ألفاظ القران: ٨٨٧.

(٢) تفسير من وحي القران: ٩/١٥.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٩/٦.

متوخياً ما بينهما من فروق دلالية ، ومن ذلك ما جاء في بيانه دلالة الوفاة في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ﴾(الأنعام: من الآية٦٠) ، اذ يقول في معنى (يتوفاكم): ((ينيمكم لما في النوم من انقطاع يصرف النفس عن البدن ، فيزول الحس والشعور والتمييز ، والتوفي أخذ الشيء بتمامه ، ويستعمل في القران بمعنى أخذ الروح في حال الموت: ﴿حَتَّى إِذَا جَاء أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ ﴾(الأنعام: من الآية٦١) وبمعنى الإنامة ، ولهذا فمن الخطأ أن يقال: إنّ الوفاة والموت مترادفان))[1].

ومع أنّ السيد فضل الله ينكر وقوع الترادف بين مفهومين معينين ، نحو (الموت) و(الوفاة) من حيث الوضع اللغوي ، إلا أنّه يقر بوجود ترادف استعمالي بينهما ، في الأقل في بعض المصاديق والمواضع ، وذلك نابع من الاستعمال العرفي والاتحاد المصداقي.

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (السجدة:١١) ، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأنفس حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأخرى إِلَى أَجَلٍ مُسَمّىً إن فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(الزمر:٤٢).

قال السيد فضل الله: ((ولكن الظاهر أنّ كلمة (الوفاة) استعملت في الأخذ الخاص ، وهو الموت ، وأمّا في الآية الثانية فلمقابلة الكلمة بقوله: (والتي لم تمت) ، مما يوحي بأنّ المراد بالوفاة الموت ، ولكنه استعمل هذه الكلمة تفننا في التعبير))[2].

ويلحظ أنّ استعمال لفظ (التوفي) هنا بمعنى الموت ، لا لكون لفظ (التوفي) مرادفاً للفظ الموت ، بل لكونه يحمل مفهوماً عاماً (أخذ الشيء أخذاً تاماً) ، وهذا المفهوم العام قد يصدق على الموت كمصداق من مصاديقه ، وان الذي يحدد ماهية ذلك التوفي إن كان موتا أو غيره السياق والقرائن الحافة. ولكون الموت هو المصداق الأكبر والحقيقي للفظ (التوفي) كان هو الغالب في الاستعمال العام حتى القرآني.

---

(١) تفسير من وحي القران: ١٣٢/٩.

(٢) المصدر نفسه: ٤٧/٦.

وبهذا التصور ربما تجاوز السيد فضل الله حدود المصطلح المعهود للترادف عند اللغويين إلى ما هو ابعد من ذلك ، اذ حاول رسم معالم شكل آخر من الترادف ، هو ما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ(الترادف الاستعمالي في القران ، اذ قد يلحظ السيد فضل الله ترادفا بين بعض الألفاظ التي ليس بينها ترادف في عرف أهل اللغة ، بل هو ترادف نابع من الاستعمال القرآني لبعض الألفاظ على جهة الاتحاد المصداقي لمستوى من مستويات المفهوم.

ومن ذلك ترادف (النبوة) و(الإمامة) في الاستعمال القرآني ، نحو قوله تعالى: ﴿وإذ ابْتَلَى إبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إني جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة:١٢٤).

قال السيد فضل الله: ((إنّ ملاحظة كلمة الإمام في القرآن قد تعطي المعنى المرادف للنبوة في حديث الله عن الأنبياء ووصفهم بالأئمة ، مما يجعل من الكلمتين تجسيدا لمهمة واحدة في حركة الرسالة))[1].

ويستشهد السيد فضل الله على ما ذهب إليه بنصوص من القرآن الكريم[2] ، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاةِ وإيتاء الزَّكَاةِ وَكَانوا لَنَا عَابِدِينَ﴾(الأنبياء:٧٣).

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدى لِبَنِي إِسْرائيلَ.وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجدة: ٢٣-٢٤).

ومما يؤكد انسجام الإمامة مع طبيعة النبوة إلحاق الوحي بها في قوله تعالى: (وأوحينا إليهم فعل الخيرات) ، وبذلك تكون الإمامة صفة لحركة النبوة في الحياة. ويرى السيد فضل الله أنّ ما يؤيد ذلك التقاء كلمة الإمامة المجعولة لإبراهيم(عليه السلام) بالنبوة في معناها الواسع ، بالتساؤل الصادر عن إبراهيم(ع) حول إعطاء هذا الامتياز لذريته ، وكان

---

(١) من وحي القران: ١٦/٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه.

يقصد النبوة التي منحها الله له ، وذلك من خلال الجواب بأنّ عهد الله لا ينال الظالمين[1].

وهذا يعني ترادف النبوة والإمامة في الاستعمال القرآني بعدهما وصفين لحركة الرسول في الأمة والمهام الموكلة إليه ، ولكنه قد يختلف لحاظ هذه المهمة فتسمي بأحد اللحاظين نبوة وبالآخر إمامة مع أنّ المهمة واحدة. ولعلنا نجد هذا واضحا في قول السيد فضل الله: ((فكانت النبوة والرسالة تنطلقان في اتجاه المهمة التي كلفه الله بها ، بينما كانت الإمامة تتحرك في اتجاه اعتباره قدوة وقاعدة لمن أراد الاقتداء به))[2].

ومن هذا الوادي ترادف (الإثم) و(الضرر) في الاستعمال القرآني ، نحو قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾(البقرة: من الآية٢١٩).

قال السيد الطباطبائي في بيان هذه الآية دافعا مرادفة الإثم للضرر: ((... وليس الإثم هو الضرر. ومجرد مقابلته في الكلام مع المنفعة ، لا يستدعي كونه بمعنى الضرر المقابل للنفع. وكيف يمكن اخذ الإثم بمعنى الضرر في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْماً عَظِيماً﴾(النساء: من الآية٤٨) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾(النساء:١١١)إلى غير ذلك من الآيات))[3].

وقد نقل السيد فضل الله قول الطباطبائي ورد عليه بأنّ الترادف بين الألفاظ لا يوجب استعمال أحد اللفظين في مقابل الآخر ، لأنّه من الممكن أن يكون للمعنى الواحد بعض الخصوصيات التي لم تلاحظ في اللفظ الذي يختزن خصوصية أخرى ، اذ يقول: ((.. ولكننا لا نوافقه على إنكار إرادة الضرر من كلمة الإثم ، باعتبار أنّ مقابلته بالنفع لا يصلح أن يكون قرينة على ذلك ، مع عدم إمكان إرادته من الآيات التي ذكرها. فإنّنا لا ندعي أنّ كلمة الإثم مرادفة للضرر ولكنها — كما ذكره العلامة

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٧/٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٩/٣.

(٣) الميزان في تفسير القران: ٢٧٣/٢.

الطباطبائي في تفسير الآية - (حال في الشيء أو في العقل يبطئ الإنسان عن نيل الخيرات)[1] ، وبذلك فإنّ مصداقها يختلف حسب اختلاف موارد استعمالها ، فقد يراد منها الضرر ، كما في هذه الآية ، وقد يكون المراد منها المعصية أو الذنب الذي يستحق العقوبة ، ونحو ذلك. فالمعنى واحد ، ولكن حركته في الموارد متنوعة))[2].

وهذا يعني أنّ تفسير الإثم بالضرر صحيح لتقريب المعنى في التخاطب العام ؛ لأن الضرر من جملة الإثم ، أمّا أن يكون بين الإثم والضرر تطابق تام في الدلالة ، فلا ، فهما يدلان على شيء واحد ، ولكن في كل منهما معنى خاص ، فهما مترادفان في مستوى من مستويات المصداق.

ولا نعدم أن نجد من القدماء من فطن إلى ذلك وأشار إليه ، كأبي هلال العسكري الذي يقول في دلالة (اللب) و(العقل): ((ولعل قائلا يقول: إنّ امتناعك من أن يكون للفظين المختلفين معنى واحد رد على جميع أهل اللغة ، لأنّهم إذا أرادوا أن يفسروا اللب ، قالوا: هو العقل ، وهذا يدل على أنّ اللب والعقل - عندهم - سواء... قلنا: ونحن - أيضا - كذلك نقول ، إلا إنّا نذهب إلى أن قولنا: اللب - وإنْ كان هو العقل - فإنّه يفيد خلاف ما يفيد قولنا: العقل.. وكذلك جميع ما في هذا الباب))[3] ، ولعل ما يؤيد ذلك وجهة النظر اللغوية الحديثة في علم اللغة ، التي تقول: (إنّ المعنى الحديث للترادف إنّما هو في الألفاظ ذات الدلالات المتقاربة ، وليس في اتفاق المعاني))[4].

---

(١) الميزان في تفسير القران: ٢/٢٧٢.

(٢) تفسير من وحي القران: ٤/٢٢٥.

(٣) الفروق اللغوية: ١٣.

(٤) علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة ، د. محمود فهمي حجازي: ٩٧- ٩٨.

المشترك اللفظي

تعد ظاهرة الاشتراك في الألفاظ واحدة من أهم ظواهر دراسة المعنى عند اللغويين والأصوليين ، فاللفظ المشترك عند أهل اللغة: ((ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ، كالعين لاشتراكه بين المعاني))[1] ، وهو عند علماء الأصول: ((اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة))[2].

وعلماء اللغة على خلاف في وقوع المشترك اللفظي ، وجودا وعدما ، والأكثرون على أنّه ممكن الوقوع[3] ، ومنهم سيبويه ، اذ أشار إلى ذلك بقوله ، ((واتفاق اللفظين والمعنى مختلف ، قولك: وجدت عليه من الموجدة ، ووجدت إذا أردت وجدان الضالة))[4] ، وعبر عنه المبرد بقوله: ((اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين))[5] ووافقهما ابن فارس ، اذ يقول في باب أجناس الكلام في الاتفاق والافتراق: ((يكون ذلك على وجوه... ومنه اتفاق اللفظ واختلاف المعنى ، كقولنا: عين الماء ، وعين المال ، وعين الركية ، وعين الميزان))[6] وأنكر بعضهم وقوع المشترك اللفظي في اللغة ، كابن

(١) التعريفات: ١٧٤. وينظر: البناء اللغوي لشعر أبي تمام، سامي علي جبار (أطروحة دكتوراه): ٢٨٠.

(٢) المزهر: ٣٦٩/١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه.

(٤) الكتاب: ٤٩/١.

(٥) ما اتفق لفظه واختلف معناه من القران المجيد: ٢.

(٦) الصاحبي في فقه اللغة ، احمد بن فارس: ١٥٢.

درستويه ، اذ يقول: ((فإذا اتفق البناءان في الكلمة والحروف ، ثم جاءا لمعنيين مختلفين ، لم يكن بد من رجوعهما إلى معنى واحد يشتركان فيه ، فيصيران متفقي اللفظ والمعنى))[1].

وقد عمل ابن درستويه على تأويل أمثلة المشترك اللفظي تأويلا يخرجها من هذا الباب ، فجعل للمعاني المختلفة التي يدل عليها المشترك اللفظي أصلا واحدا ترجع إليه ، اذ أنكر أن يكون للفظ (وجد) ما ذكره اللغويون من المعاني المختلفة ، قال: ((فظن من لم يتأمل المعاني ولم يتحقق الحقائق أنّ هذا لفظ واحد قد جاء لمعان مختلفة ، وإنما هذه المعاني كلها شيء واحد ، وهو إصابة الشيء خيرا كان أو شرا))[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ابن درستويه لم ينكر الاشتراك اللفظي إنكارا تاما ، وإنّما ضيق مفهومه بإخراج ما يمكن رد معانيه المختلفة إلى أصل واحد ، فضلا عن إقراره بمجيء الشيء النادر منه لعلل وأسباب.

قال ابن درستويه: ((وإنّما يجيء ذلك في لغتين متباينتين ، أو لحذف واختصار قد وقع حتى اشتبه اللفظان ، وخفي ذلك على السامع ، وتأول فيه الخطأ))[3].

وفي قول ابن درستويه هذا إشارة إلى أسباب نشأة المشترك اللفظي في العربية ، تلك الأسباب التي التمسها المحدثون من خلال أقوال علماء اللغة القدماء وفهمهم لهذه الظاهرة اللغوية ، فضلا عن فهمهم الخاص لها ، وتتلخص هذه الأسباب بالآتي[4]:

---

(١) تصحيح الفصيح ، ابن درستويه: ٢٤٠/١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٦٤/١.

(٣) تصحيح الفصيح: ١٦٧/١.

(٤) ينظر في هذه الأسباب: اللهجات العربية ، د. إبراهيم أنيس ١٨٣/١٨٥ ، و فصول في فقه اللغة ، د. رمضان عبد التواب: ٣٢٤- ٣٣٤، وفقه اللغة ، د. عبد الحسين المبارك: ١٣١ - ١٣٢ ، وفقه اللغة العربية ، د. كاصد الزيدي: ١٤٥- ١٤٩.

١-اختلاف اللهجات ، ذلك بان يكون اللفظ مستعملا في لهجات العرب بمعان مختلفة ، اذ يضع أصحاب كل لهجة لفظا ما في مدلول غير مدلوله المتعارف عليه في لهجة أخرى ، ثم يتداخل المعنيان في الاستعمال ، نحو (الألفت) ، فهو في لهجة قيس بمعنى: الأحمق ، وفي لهجة تميم بمعنى: الأعسر[١]. ويمكن ان يلحق بذلك الاقتراض من اللغات المختلفة الأخرى ، اذ تستعمل أمة ما اللفظ في مدلول يختلف عن استعماله عند الأمم الأخرى.

٢-الانتقال من الحقيقة إلى المجاز ، وهو ما يعبر عنه بالتغير الدلالي ، وهو من أهم أسباب نشوء المشترك اللفظي ، اذ يكون للفظ ما معنى أساس ، ثم يشيع استعماله في مدلول مجازي أو أكثر ، وتبقى سائر الدلالات مستعملة على السواء ، نحو استعمال لفظ (العين) في العين الباصرة حقيقة ، وفي عين الماء ، والجاسوس مجازا.

٣- التغير الصوتي الذي يعتري كلمة معينة فتشتبه بأخرى ذات دلالة مغايرة ، فينتج عن ذلك لفظ واحد له دلالتان مختلفتان أو أكثر ، نحو: جدث وجدف ، ودعم ودحم.

٤-التطور الديني الإصطلاحي ، اذ كان لهذا التطور أثره في نشأة المشترك اللفظي ، وفي ألفاظ ومصطلحات الشريعة الإسلامية خير دليل على ذلك.

وبملاحظة هذه الأسباب نجد خلافا بين اللغويين والأصوليين في شان المشترك ، فاللغويون يرون أنّ الألفاظ المشتركة تدل على معنيين أو أكثر ، وهذا الاشتراك إنّما يكون لعلل وأسباب ، كما صرح به ابن درستويه. أما الأصوليون فهم يرون أنّ المشترك اللفظي ، هو اللفظة الواحدة الموضوعة وضعا أولا للدلالة على معنيين أو أكثر[٢].

٥-والقول بوحدة الوضع عند الأصوليين منهج يقود إتباعه إلى إنكار اغلب أمثلة

---

(١) ينظر: المزهر: ١/ ٣٨١.

(٢) ينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٨٢- ١٨٣.

المشترك اللفظي ، فضلا عن كونه أمرا لا يخلو من خطورة نابعة من ضبابية التأصيل أو الحلقات المفقودة فيه.

٦-يقول الدكتور فايز الدايه: ((وما تردد الدارسون أمامه إلا لأنّه موغل في الماضي فبعدت العلاقات الرابطة بين أصل وفرع نقل إليه أو خصص فيه ، فهم يعبرون عن هذا الإشكال بقولهم: إنّ التعدد في الدلالة كان في أصل الوضع اللغوي ، والمنطق العلمي لا يقبل هذا إلا في حالات محدودة لالتقاء اللهجات العربية القديمة. وسائر الألفاظ المشتركة إنما اكتسبت دلالتها الإضافية في أثناء مسيرتها الاجتماعية والفكرية والاقتصادية في أزمنة متلاحقة))[١].

وفي واقع الأمر إن ما نجده من خلاف بين الأصوليين واللغويين قد لا يتجاوز البعد النظري في المسألة ، لأنّ إقرار الأصوليين بوجود المشترك اللفظي ، فضلا عن متابعتهم اللغويين في ذلك يعني عدم التزامهم بالمنهج الذي اختطوه لأنفسهم ، ولعل المتأمل في أمثلة المشترك اللفظي عند الأصوليين لا يمكنه أن يتصور أنّ دلالة تلك الألفاظ جميعها على مسمياتها دلالة وضعية ، ومنها لفظ(العين) الذي استشهد به الأصوليون ، وعدوه مشتركا لفظيا.

يقول الدكتور علي زوين: ((إنّهم في تعريفهم بالمشترك وضعوا قيد (الوضع) وأخرجوا به اللفظ الدال على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز من حد التعريف. وحين التأمل في أمثلتهم للمشترك كالعين والضرب ونحوهما نجد أغلبها من باب الحقيقة والمجاز ، فالمعاني التي ذكروها للعين – مثلا – نستدل بها على وجود معنى حقيقي هو العين الباصرة ، ولا يمنع ذلك من أنّ المعاني الأخرى للكلمة هي معان مجازية كينبوع الماء ، وقرص الشمس.... ، لأنّ حقيقة الاستعمال المجازي هو تغير المجال الدلالي للألفاظ وانتقالها من مجال إلى آخر مع الحفاظ على علاقة دلالية بين المجالين))[٢].

---

(١) علم الدلالة العربي: ٧٩.

(٢) منهج البحث اللغوي ، د. علي زوين: ١٣٩ ، وينظر: فصول في فقه اللغة: ٣٢٦- ٣٢٧.

ولا بد من الإشارة – هنا- إلى أهمية السياق لكونه قرينة من أهم القرائن الكاشفة عن دلالة اللفظ المشترك ، ذلك أنّ المعنى الواحد يبقى حيا في الاستعمال من دون سائر المعاني المختلفة الأخرى التي يدل عليها اللفظ المشترك ، وهذا يعني انه لا وجود للمشترك إلا في المعجم.

وفي هذا يقول فندريس: ((إنّنا حينما نقول بأنّ لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في وقت واحد.نكون ضحايا الانخداع إلى حد ما ، اذ لا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي تدل عليها إحدى الكلمات إلا المعنى الذي يعينه سياق النص ، أما المعاني الأخرى جميعها ، فتمحى وتبدد ولا توجد إطلاقا))[1].

وفي ضوء ذلك أدى اعتماد السياق إلى ان تعيش كثير من كلمات المشترك اللفظي جنبا إلى جنب عدة قرون في اللغة الواحدة من دون ان يسبب ذلك غموضا ، أو سوء فهم أو صعوبة من نوع ما[2] .

وقد لاقى موضوع المشترك اللفظي في القران الكريم نصيبا من الدراسة والتدوين ، اذ يستطيع الباحث ان يتبين ذلك مما افرد له من مؤلفات عرفت باسم (الوجوه والنظائر في القران الكريم)[3] ، ويعني مصطلح (الوجوه) عند هؤلاء المؤلفين ماصطلح عليه اللغويون بـ(المشترك اللفظي).

---

(١) اللغة: ٢٢٨ ، وينظر: في هذا المعنى: فصول في فقه اللغة: ٣٣٤ ، ودراسات في فقه اللغة ، د. صبحي الصالح: ٣٠٥ - ٣٠٦.

(٢) علم الدلالة (عمر): ١٨٧.

(٣) من أقدم المؤلفات في هذا الموضوع: الأشباه والنظائر في القران الكريم، لمقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ)، والكتاب مطبوع بتحقيق عبد الله محمود شحاتة، القاهرة ١٩٧٥م. وكذلك الوجوه والنظائر في القران الكريم، لهارون بن موسى (ت نحو ٢٠٠هـ)، والكتاب مطبوع بتحقيق حاتم صالح الضامن، بغداد ١٩٨٨م. وإصلاح الوجوه والنظائر، لمحمد بن علي الدامغاني (ت ٤٧٨ هـ)، كتاب مطبوع بتحقيق عبد العزيز سيد الأهل، بيروت ١٩٧٠م. ينظر: معجمات دلالية لألفاظ القرآن الكريم،د.حاتم صالح الضامن (بحث): ٢٦٧

قال الزركشي: ((فالوجوه: اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان))[1]. والذي نريد بيانه هنا من بحثنا في بعض الألفاظ التي عدت من (الوجوه) أو المشترك اللفظي في القران هو موقف السيد فضل الله من تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المختلفة. ومن هذه الألفاظ لفظة (أمّة). والأمة: ((كل جماعة يجمعهم أمر ما ، إمّا دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان واحد سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيرا أو اختيارا ، وجمعها: أمم))[2].

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ (البقرة: من الأية٢١٣) ، أي: كانوا صنفا واحدا وعلى طريقة واحدة في الضلال والكفر[3].

وقد فسرها السيد فضل الله بـ(الملة) أو الجماعة الواحدة المرتبطة بالفطرة ، اذ كان الناس على ملة واحدة ، غير مهتدين ولا ضلال في مصطلح الهدى والضلال في الرسالات ، لأنّهم لم يكونوا قد التقوا بها فكانوا فاقدين الهداية الرسالية التي تنظم لهم القواعد والمفاهيم والشرايع والمناهج وتحفظ لهم الوسائل والأهداف[4].

وقد عزز السيد فضل الله هذه الدلالة بما روي عن الإمام الباقر(ع) ونقله الطبرسي في مجمع البيان ، فقال: ((وروى أصحابنا عن أبي جعفر الباقر عليه السلام انه قال: كانوا قبل نوح أمّة واحدة على فطرة الله لا مهتدين ولا ضلالا ، فبعث الله النبيين.))[5].

وجاءت لفظة (أمة) في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفاً عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (هود:٨) ، بمعنى: المدة من الزمن[6].

---

(١) البرهان في علوم القران: ١٣٤/١.

(٢) مفردات ألفاظ القران: ٨٦.

(٣) ينظر: المصدر نفسه.

(٤) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٤٣/٤

(٥) مجمع البيان: ٩١/٢.

(٦) ينظر: المصدر نفسه: ٢٧١/٥.

وإلى هذه الدلالة ذهب مفسرنا ، محتجا بالسياق القرآني ، اذ يرى أنّ لفظة (أمة) في هذه الآية يراد بها المدة من الزمن مع ملاحظة قرينة السياق اللغوي التي وجهت اللفظة هذه الوجهة الدلالية في هذا الموضع ، ذلك أنّ لفظة (أخرنا) غالبا ما تكون في المدة والزمن ، والمعنى: إلى مجموعة معينة من السنين ، تبعا للحكمة الإلهية في عالم الثواب والعقاب في الكون فيما يريده الله من تخطيط النظام فيه[1].

وفي ضوء ذلك نجد مفسرنا يعتمد السياق الحالي أو المقالي في إيثار إحدى دلالات اللفظ المشترك على الدلالات الآخر ، فالسياق هو الذي يحدد دلالة اللفظ المشترك ، وليس للفظ في الاستعمال إلا معنى واحد ، وهذا ما صرح به السيد فضل الله نفسه في مقدمة تفسيره ، اذ يقول: ((إنّ تعدد المعنى في الاستعمال الواحد ، ليس مألوفا في الطريقة العامة للكلام ، لأنّه لا ينسجم مع أسلوب التفاهم ، حتى في الكلمات المشتركة بين أكثر من معنى ، لأنّ الوضع للمعاني المتعددة لا يفرض استعمالها ، بل يعني حاجة كل واحد منها في إرادته من اللفظ إلى قرينة حالية أو مقالية))[2].

ومن مصاديق الاشتراك اللفظي في القران الكريم لفظة (إمام) ، التي وردت في الكتاب العزيز في أكثر من معنى[3] ، وفي سياقات مختلفة ، فجاءت بمعنى الشخص المؤتم به ، كما في قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً﴾ (الفرقان: من الآية٧٤) ، وجاءت بمعنى الكتاب ، نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾(يّس: من الآية١٢) ، وجاءت بمعنى الطريق ، نحو قوله تعالى: ﴿وإنهما لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ﴾(الحجر: من الآية٧٩).

وقد اختلف المفسرون في تفسير كلمة (الإمام) في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أناس بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَأُونَ كِتَابَهُمْ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾

(١) ينظر: تفسير من وحي القران :١٢/ ٢١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه : ١/ ١٠.

(٣) ينظر: مفردات ألفاظ القران: ٨٧ ، وتفسير من وحي القران: ١٤ /١٨٦.

(الإسراء:٧١) ، اذ فسروها على وجوه عدة[١]:

الأول: أنّ المراد بها النبي(ص) ، لان كل نبي هو الإمام لامته وأتباعه.

الثاني: الكتاب المنزل من الله تعالى ، كالتوراة والإنجيل والقران والزبور ، لأنّ المؤمنين يتبعونه في أوامره ونواهيه وجميع تعاليمه.

الثالث: الشخص الذي يؤتم به من الأئمة والعلماء.

الرابع: أنّ معناه بكتابهم الذي فيه أعمالهم.

قال السيد فضل الله – بعد أنْ ذكر الدلالات المختلفة لهذه اللفظة في القران الكريم على سبيل الإجمال -: ((ولعل المنصرف إلى الذهن في فهم الآية – لأول وهلة – هو المعنى الأخير بقرينة ما بعده من تفصيل الكلمة من حيث طبيعة الكتاب ومضمونه))[٢].

ولم يستبعد السيد فضل الله الدلالات الأخرى للفظة (إمام) في هذه الآية ، لأنّها لا تبتعد من حيث المضمون ، أو من حيث الالتزام والإيحاء ، فالأعمال التي يتضمنها الكتاب هي الصورة الملائمة أو المخالفة لتعليمات النبي والكتاب الذي جاء به ، ولكلمات الإمام أو العالم أو المرشد ، بعدهم يتحدثون بكلام الله وكلام نبيه ، وفي ضوء ذلك تكون دعوة كل قوم بالرمز الذي كانوا ينتمون إليه ويأتمون به في الحياة من نبي أو كتاب أو مرشد[٣].

ويؤيد حمل السيد فضل الله للمشترك في هذه الآية على جميع معانيه شمولا أو بدلا ما روي عن الإمام علي بن موسى الرضا(ع) عن النبي(ص) أنّه قال: ((يدعى كل أناس بإمام زمانهم ، وكتاب ربهم ، وسنة نبيهم))[٤].

---

(١) ينظر: مجمع البيان: ٦٦٣/٦ ، والبحر المحيط ، لأبي حيان الأندلسي : ٧٧/٦.

(٢) تفسير من وحي القرآن: ١٤ /١٨٦.

(٣) ينظر: المصدر نفسه : ١٨٦/١٤- ١٨٧.

(٤) مجمع البيان: ٥٥٥/٦.

وإرجاع اللفظ المشترك ذي الدلالات المختلفة إلى دلالة واحدة أسلوب اعتمده السيد فضل الله في بيانه لكثير من أمثلة المشترك اللفظي.

ومن الألفاظ المشتركة لفظ (النفس) الذي ورد في القران الكريم على دلالات مختلفة.

قال السيد فضل الله: ((النفس تطلق على ثلاثة أوجه: النفس: بمعنى الروح ، والنفس: بمعنى التأكيد ، تقول: جاء زيد نفسه ، والنفس بمعنى الذات ، وهو الأصل))[1].

وقد وقف السيد فضل الله عند قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (المائدة: من الآية١١٦) ، ناقلا ما ذكره الطبرسي في تفسيره من الدلالات المختلفة لهذا اللفظ. قال الطبرسي: ((النفس: نفس الإنسان وغيره من الحيوان وهي التي اذا فارقها خرج عن كونه حيا ، ومنه قوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران: من الآية١٨٥) ، والنفس أيضا ذات الشيء الذي يخبر عنه ، كقولهم: فعل ذلك فلان نفسه ، والنفس أيضا: الإرادة... والنفس: الغيب ، يقال: إنّي لأعلم نفس فلان أي غيبه ، وعلى هذا تأويل الآية ، ويقال: النفس أيضا: العقوبة ، وعليه حمل بعضهم قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾(آل عمران: من الآية٢٨)))[2].

وعلق السيد فضل الله على ما ذكره الطبرسي بالقول: ((والظاهر أنّ بعض هذه المعاني ليست للفظ بل هي من لوازم المعنى وإيحاءاته مثل إرادة العقوبة من النفس ، فان الظاهر من تحذير الله الإنسان نفسه ، ما يصدر من ذاته من العقوبة ، وكذلك الغيب ، باعتبار أنّ ما في النفس غيب بالنسبة إلى الإنسان الآخر))[3].

ويلحظ مما تقدم أنّ السيد فضل الله كان متحفظا في قبوله بعض الدلالات التي ذكرها الطبرسي للفظ (النفس) بعده مشتركا لفظيا ، كدلالة الغيب ، والعقوبة ،

---

(١) تفسير من وحي القران: ١/١٣٦ ، وينظر: مفردات ألفاظ القران: ٨١٨.

(٢) مجمع البيان: ٣/٤١٢- ٤١٣ ، وينظر: تفسير من وحي القران: ٨/٤٠٢- ٤٠٣.

(٣) تفسير من وحي القران: ٨/٤٠٣.

وعدها من الإيحاءات ولوازم المعنى ، وهو بهذا يقف على درجة عالية من الدقة والموضوعية في معالجة ألفاظ المشترك اللفظي ، فما العقوبة والغيب إلا حالة أو صفة من صفات النفس ، وليساهما النفس عينها ، ولما كان ذلك صح من باب الاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة لازمه.

وهنا ينبغي التنبيه على أنّ ما ذكره السيد فضل الله في هذا اللفظ لا يقف مانعا من قبول انتقال اللفظ انتقالا مباشرا من دلالته الوضعية إلى لازمه في بعض الأمثلة بحيث تصبح الألفاظ دالة على تلك اللوازم دلالة حقيقية وضعية ، كلفظ (اللعن). قال الراغب: ((اللعن: الطرد والإبعاد على سبيل السخط))[1]. وأصل اللعن في اللغة مأخوذ من (اللعين) ، وهو ما يتخذ في المزارع كهيئة رجل ، لطرد الطير وغيره من الدواب التي يمكن أن تعبث بما يزرعه الفلاحون في مزارعهم[2]. ثم أصاب اللفظ من التطور الدلالي ما أصاب غيره من الألفاظ ، لينتقل من الدلالة على المحسوس إلى الدلالة على لازمه أو صفته التي هي الطرد ، ذلك أنّ اللغة تنتقل في تطورها من التجسيد إلى التجريد ، وهو ما انتهى إليه علم اللغة الحديث[3].

ومن الألفاظ المشتركة في القران الكريم لفظ (اليد) الموضوع في اللغة للجارحة ، ثم استعمل في دلالات أخرى اختلفت باختلاف الموارد التي يرد فيها اللفظ.

وقد أجمل مفسرنا الدلالات المختلفة لهذا اللفظ ومنها[4]:

١-القدرة وكمالها ، كما في قوله تعالى ﴿أُوْلِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ﴾(ص: من الآية ٤٥)

٢-الملك والسلطة ، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾(البقرة: من الآية٢٣٧)

٣-التولي للشيء ، كما في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾(ص: من الآية ٧٥).

---

(١) مفردات الفاظ القران: ٧٤١.

(٢) ينظر: العين: ٤ / ٩٠.

(٣) ينظر: علم اللغة ، علي عبد الواحد وافي: ٢٢٥ ، ودلالة الألفاظ: ١٦٠- ١٦١.

(٤) ينظر: تفسير من وحي القران: ٨/ ٢٤٧- ٢٤٨ ، ومفردات ألفاظ القران: ٨٨٩- ٨٩٠.

وبعد أن عرض السيد فضل الله الدلالات المختلفة للفظ (اليد) في القران الكريم ، التي تنوعت باختلاف سياقات القول ، ذكر أنّ الظاهر منها أنّها استعملت في الجارحة المعروفة ، ولكن على نحو الكناية للتعبير عن الدلالات الأخرى ، لأن اليد هي آلة القدرة ومظهر الملك والتولي للأشياء ، وليست من قبيل المعاني الحقيقية[1].

ومما يدل على أنّ هذه المعاني ما زالت تستعمل مجازا في هذا اللفظ أنّنا لا يمكن أنْ نتصور تلك المعاني (القدرة ، الملك ، التولي للشيء) إلا بتوسط هذه اليد حتى يتحقق المفهوم بشكل واضح في الفهم. وهذا خلاف دلالة اليد ـ مثلا ـ دلالة حقيقية على ما وقع بين المنكب وأطراف الأصابع ، ذلك أنّنا حين الإطلاق يتبادر إلى أذهاننا هذا المعنى ، وذلك إنّما يكون في حال إطلاق اللفظ بلا قيد أو قرينة توجب صرف اللفظ إلى بعض ما يشتمل عليه ، نحو قوله تعالى: ﴿ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾(المائدة: من الآية٦). قال السيد فضل الله في بيان لفظ (اليد) في هذه الآية: ((والمقصود — حسب الظاهر — هو تحديد المساحة لليد من الأصابع إلى المرافق ، في مقابل إطلاق كلمة اليد على ما يختص بالكف ، وعلى ما يشمل الذراع ، والعضد حتى الكتف ، وهذا ما ينبغي التنبيه إليه...))[2].

وعبارة السيد فضل الله هذه توحي — في أقل تقدير — بأنّه يؤمن بكون هذا اللفظ مشتركا لفظيا أو كالمشترك اللفظي ، في الأقل في بعض دلالتها التي تمثل القدر المتيقن في ذلك ، في مقابل أنّ هذه اللفظة قد تتجاوز هذا القدر إلى ما هو أوسع من ذلك.

ويلحظ أنّ السيد فضل الله أطلق دلالة اليد في هذه الآية على المرفق إلى الأصابع من دون أن يعلل لنا ذلك الإطلاق مع أنّ الاحتمال وارد في كون اليد حقيقة في جملة اليد ومجازا في الأجزاء.

ولعل هذا الاحتمال مدفوع بملحوظ الوظيفة أو المقاصد لا بملحوظ الحقيقة أو ذات

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ٢٤٧/٨ - ٢٤٨.

(٢) ينظر : المصدر نفسه : ٦٢/٨.

الشيء كما يقول السيد الطباطبائي: ((فالمسميات بلغت في التغيير إلى حيث فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتا وصفة والاسم مع ذلك باق ، وليس إلا ، لأن المراد من التسمية إنّما هو من الشيء غايته لا شكله وصورته ، فما دام غرض التوزين أو الاستضاءة أو الدفاع باقيا كان اسم الميزان والسراج والسلاح وغيرها باقيا على حاله))[1].

وفي هذا القول إشارة إلى الحقيقة التي ولدت من اجلها اللغة وهي التداول والتواصل ، وهذا يقترب مما طرحه (بيرس) في نظريته للمعنى ، اذ يقول ((إنّ معنى الكلمة أو العبارة هو مجموع ما يمكن للإنسان أن يؤديه من أعمال مسترشدا بتلك الكلمة أو العبارة))[2] ، ويقول في موضع ثان: ((إنّ فكرتنا أي كلمتنا وعبارتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن آثارها المحسوسة))[3].

وبالرجوع إلى ما ذكره السيد فضل الله مقارنة بما ذكره الطباطبائي يمكن لنا الكشف عن دلالة (إلى المرافق) على أنّها قرينة تحديد لا انتهاء غاية ، وبعبارة أخرى أنّها قيد لليد لا قيد للغسل ، اذ أنّ (اليد) على أساس أنّها مشترك لفظي يوجب ذكر قرينة لتعيين دلالتها إذا أريد بها احد المعاني دون غيره.

ويلحظ من خلال الشواهد التي ذكرت أنّ السيد فضل الله من القائلين بوقوع المشترك اللفظي على الرغم من تضييق مفهومه في بعض الأمثلة ، وكان أساس تعامله مع هذه الظاهرة اللغوية قائما على القرينة السياقية بعدها عنصرا مهما في الكشف عن دلالة الألفاظ المشتركة ، فإذا كان اللفظ مشتركا ، له معان عدة ، فإنّ السياق يحدد المعنى المقصود في الموضع المعين ، ذلك أنّ ((دراسة المعنى القائمة على التفاوت الدلالي للألفاظ في سياقاتها المختلفة ، والتفريق بين المعنى المعجمي المتعدد ، والمعنى السياقي المتوحد خير دليل على ظاهرة المشترك))[4].

---

(١) الميزان في تفسير القران: ١/٧.

(٢) دراسات في الفلسفة العلمية والانسانية: ١٩٧.

(٣) المصدر نفسه

(٤) منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: ١٣٨.

التضاد

هو إطلاق اللفظ الواحد على المعنى وضده. قال ابن فارس: ((ومن سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد ، نحو (الجون) للأسود و(الجون) للأبيض))[1].

والتضاد نوع من المشترك اللفظي ، إلا ان اللفظ من الأضداد له معنيان احدهما نقيض الآخر.

قال أبو الطيب: ((والأضداد جمع ضد ، وضد كل شيء ما نافاه ، نحو البياض والسواد ، والسخاء والبخل.. وليس كل ما خالف الشيء ضدا له. ألا ترى أنّ القوة والجهل مختلفان ، وليسا ضدين ، وإنّما ضد القوة الضعف ، وضد الجهل العلم. فالاختلاف أعم من التضاد ، اذ كان كل متضادين مختلفين ، وليس كل مختلفين ضدين))[2].

وقد اختلف اللغويون في وقوع التضاد. فذهب بعضهم إلى إنكاره ، ومنهم ابن درستويه الذي احتج في ما ذهب إليه بأنّ ((اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني ، فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين ، أو أنّ أحدهما ضد الآخر ، لما كان ذلك إبانة ، بل تعمية وتغطية..))[3].

---

(١) الصاحبي: ٦٠.

(٢) الأضداد ، أبو الطيب اللغوي :١/١.

(٣) المزهر ٣٨٥/١.

ونقل الجواليقي عن ثعلب إنكاره الأضداد ، قال: ((المحققون من علماء العربية ينكرون الأضداد ، ويدفعونها. قال أبو العباس أحمد بن يحيى (ثعلب): ليس في الكلام ضد. قال: لأنّه لو كان فيه ضد لكان الكلام محالا ، لأنّه لا يكون الأبيض اسود ، ولا الأسود أبيض. وكلام العرب وان اختلف اللفظ ، فالمعنى يرجع إلى أصل واحد ، فالصارخ المستغيث ، والصارخ المغيث ، لأنّه صراخ منهما... والقرء الوقت ، فاحتمل أن يكون للحيض والطهر))[1].

وأقر أكثر أهل اللغة وقوع الأضداد ، ومنهم الخليل ، اذ قال في مادة (شعب) بعد أن ذكر معنييها المتضادين: ((هذا من عجائب الكلام ووسع اللغة العربية أن يكون الشعب تفرقا ، ويكون اجتماعا ، وقد نطق به الشعر))[2].

وقال قطرب: ((... والوجه الثالث أن يتفق اللفظ ويختلف المعنى فيكون اللفظ الواحد على معنيين فصاعدا... ومن هذا اللفظ الواحد الذي يجيء على معنيين فصاعدا... ما يكون متضادا في الشيء وضده)) وتابعهم ابن الانباري الذي يرى أنّ الأضداد هي: ((الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة فيكون الحرف منها مؤديا على معنيين مختلفين)) [3].

وقد أرجع علماء اللغة نشوء الأضداد إلى أسباب وعلل[4] ، منها اختلاف اللهجات العربية في استعمال بعض الألفاظ ، ذلك بان تستعمل قبيلة ما لفظا معينا في معنى ، وتستعمل قبيلة أخرى اللفظ نفسه في معنى يضاده[5] ، فـ(السدفة) في لغة تميم الظلمة ، وفي لغة قيس الضوء[6]. ومنها التطور المجازي ، نحو إطلاق لفظ (الأمة) على الجماعة ، وعلى المفرد ، والفرد لا يقال له (أمة) إلا على التشبيه بالجماعة على

---

(١) شرح أدب الكاتب، الجواليقي: ٢٥١.

(٢) العين: ٢٦٣/١.

(٣) الأضداد ، ابن الانباري: ١.

(٤) ينظر الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ٢٠٣- ٢٠٤.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ١١- ١٢ ، وفقه اللغة ، د. عبد الحسين المبارك :١٠٧.

(٦) ينظر: المصدر نفسه :١١٤، والنوادر في اللغة ، أبو زيد الأنصاري: ١٧٧.

وجه المبالغة[1] ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾(النحل: ٢٠) ومنها دلالة اللفظ الواحد في أصل الوضع على معنى عام يشترك فيه الضدان ، نحو إطلاق لفظ (الصارخ) على المغيث والمستغيث. ((سميا بذلك ، لأنّ المغيث يصرخ بالإغاثة ، والمستغيث يصرخ بالاستغاثة ، فأصلهما من باب واحد))[2]. وهناك أسباب أخرى لنشوء الأضداد ، منها التفاؤل للشيء بضده ، وهذه الظاهرة هي ما يطلق عليه اسم (اللامساس) أو (الحظر) ، وهو ترجمة لكلمة (Taboo) وتطلق على كل ما هو مقدس أو ملعون يحرم لمسه ، أو الاقتراب منه ، من الأشياء وأسمائها ، بسبب الاعتقاد الخرافي في سحر الكلمة ، حتى إذا اصطدمت كلمة ما بحظر استعمالها تحت تأثير عامل اللامساس ، حلت محلها كلمة أخرى خالية من فكرة الضرر والأذى[3]. ومن ذلك استعمال (المفازة) للصحراء بدل المهلكة تفاؤلا بنجاة من يقطعها ، و(السليم) للديغ تفاؤلا بسلامته[4]. ومن أسباب نشوء الأضداد أيضا التهكم والسخرية[5] ، نحو إطلاق لفظ (العاقل) على الجاهل ، قال ابن الانباري: ((مما يشبه الأضداد أيضا قولهم للعاقل: يا عاقل ، وللجاهل إذا استهزؤوا به: يا عاقل)) [6] وقد جاء نحو هذا في القران الكريم ، كقوله تعالى: ﴿ذُقۡ انكَ أنت ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾(الدخان:٤٩).

أما المحدثون من علماء العربية فإنّ اتجاههم العام هو الإقرار بوجود هذه الظاهرة في اللغة إلا أنّهم ضيقوا مفهوم التضاد واخرجوا كثيرا من أمثلته التي روتها كتب اللغة مع الإبقاء على بعض الأمثلة على أنّها من التضاد ، متابعين في ذلك ما ذهب إليه المستشرق (جيز Giese) الذي ذهب إلى أنّ أضداد العربية لا تعدو العشرين ضدا[7].

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القران: ٤٤٥.

(٢) ينظر: الأضداد ، ابن الانباري: ٨، وفقه اللغة ، علي عبد الواحد وافي: ١٨٩- ١٩٠.

(٣) ينظر: دور الكلمة في اللغة: ١٧٧ ، وفصول في فقه اللغة: ٣٥٤.

(٤) الاشتقاق: ٤٢- ٤٣ ، وينظر: المخصص ٢٦٥/١٣.

(٥) ينظر: في اللهجات العربية: ١٩٧ ، وعلم الدلالة (عمر) :٢٠٥- ٢٠٦.

(٦) الأضداد: ٢٥٨.

(٧) ينظر: دائرة المعارف الإسلامية: ٥١٠/٣.

فالدكتور إبراهيم أنيس يرى أن ما روي عن الأضداد من الشواهد ((يعوز أكثره النصوص الصريحة القوية ، وحين نحلل أمثلة التضاد في العربية ، ونستعرضها جميعا ، ثم نحذف منها ما يدل على التكلف والتعسف في اختيارها ، يتضح لنا أن ليس بينها ما يفيد التضاد بمعناه العلمي الدقيق إلا نحو عشرين كلمة في كل اللغة))[1].

إنّ مجيء طائفة من الألفاظ التي عدت من الأضداد في القران الكريم كان داعيا من دواعي نشوء حركة التأليف في الأضداد ، وهذا يبدو جليا في إشارة أبي حاتم السجستاني في مقدمة كتابه (الأضداد) ، اذ قال: ((حملنا على تأليفه أنّا وجدنا من الأضداد في كلامهم والمقلوب شيئا كثيرا ، فأوضحنا ما حضر منه ، اذ كان يجئ في القران الظن يقينا وشكا ، والرجاء خوفا وطمعا ، وهو مشهور في كلام العرب ، وضد الشيء خلافه وغيره ، فأردنا ان يكون لا يرى من لا يعرف لغات العرب أنّ الله عز وجل حين قال: ﴿وإنها لَكَبِيرَةٌ إلا عَلَى الْخَاشِعِينَ. الَّذِينَ يَظُنُّونَ أنهم مُلاقُو رَبِّهِمْ وأنهم إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾(البقرة: من الآية ٤٥-٤٦) مدح الشاكين في لقاء ربهم ، وإنّما المعنى يستيقنون))[2].

وقد عني السيد فضل الله - وهو يفسر الآي ويحدد دلالات الألفاظ القرآنية - بهذه الظاهرة اللغوية ، وهذا ما سيتضح من خلال ذكر بعض ألفاظ الأضداد التي وردت في القران الكريم وموقف السيد فضل الله منها.فمن الألفاظ التي قيل بتضادها لفظ (الصريم) الذي يطلق على الليل والنهار ، قال السجستاني: ((والصريم الليل إذا تصرم من النهار ، والنهار إذا تصرم من الليل))[3].

وقد اختلف المفسرون في المراد من(الصريم) في قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كالصَّرِيمِ﴾(القلم:٢٠) ، فذهب بعضهم إلى أنّ المراد به الليل الأسود البهيم ، وقال

---

(١) في اللهجات العربية: ٢٠٣ ، وينظر: دراسات في فقه اللغة: ٣١٣، وفصول في فقه اللغة: ٣٤٢ ، والأضداد في اللغة ، محمد حسين آل ياسين: ٢٤١ - ٢٤٢.

(٢) الأضداد ، السجستاني: ٧٢، وينظر: علم الدلالة (عمر): ١٩٩ - ٢٠٠.

(٣) الأضداد :١٠٥.

آخرون هي أرض باليمن تسمى الصريم[1].

وقد ارجع السيد فضل الله دلالة هذه اللفظة في الآية السابقة إلى معناها العام الذي انطلقت منه ، وهو الانقطاع والخلو[2] ، ذلك أنّ (الصريم) في أصل اللغة مأخوذ من (صرم) ، والصرم: القطع ، والصريم: قطعة منصرمة عن الرمل ، وناقة مصرومة: كأنّها قطع ثديها ، فلا يخرج لبنها حتى يقوى ، وانصرم الشيء: انقطع[3]. والسيد فضل الله – وإنْ عيّن دلالة اللفظ في هذه الآية – لا يعدم الإشارة إلى بقية المعاني التي يحتملها اللفظ ، وقال بها بعض المفسرين ، اذ نجده يقول: ((أي كالشجر المقطوع ثمره ، أو كالليل الأسود في المعنى الآخر للصريم ، لما اسودت بإحراق النار التي أرسلها الله عليها ، أو كالقطعة من الرمل التي لا نبات فيها ولا فائدة والمهم في كل هذه المعاني أنّ الجنة لم تعد لها أية نتيجة مادية على مستوى آمالهم الكبيرة))[4].

ويبدو من خلال فهم السيد فضل الله دلالة هذه اللفظة ، انه ينكر ضديتها في القران الكريم ، اذ أرجع معانيها المختلفة إلى معنى عام وهو الانقطاع ، وهذا ما ذهب إليه من أنكر ضدية هذه اللفظة لعموم معناها[5].

ويلحظ من خلال المعاني التي ذكرت لهذه اللفظة – سواء أكانت بمعنى الليل المظلم أم الشجر المقطوع ثمره أو الأرض التي لا نبات فيها – أنّها خارجة عن مفهوم التضاد ، لكون هذه المعاني التي فسرت بها اللفظة قائمة على جهة التغاير والاختلاف لا على جهة التضاد ، مما يرجعها إلى المشترك اللفظي ، فضلا عن عدم ورودها في غير هذا الموضع من القران الكريم.

وقريب من هذا لفظ(عسعس) في قوله تعالى:﴿وَاللَّيْلِ إذا عَسْعَسَ﴾ (التكوير:١٧) ، اذ علل السيد فضل الله ضدية هذه اللفظة بإرجاعها إلى المعنى

---

(١) ينظر: تفسير الطبري: ٢٩/ ٢٠ ، والبحر المحيط: ٨/٤٣٩ - ٤٤٠.

(٢) ينظر: تفسير من وحي القران: ٢٣/ ٤٩.

(٣) ينظر: مفردات ألفاظ القران: ٤٨٣.

(٤) تفسير من وحي القران: ٢٣/ ٤٩.

(٥) ينظر: الأضداد ، ابن الانباري: ٨، والمزهر: ١/ ٣٩٧.

العام ، وهو: رقة الظلام ، قال: ((أي إذا أقبل وأدبر في مبدأ الليل ومنتهاه ، والعسعسة: هي رقة الظلام ، في ما يثيره في النفس من انسياب رقيق يخدر المشاعر ، ويوحي بالاستغراق في بحر الظلام العميق الممتد في الكون ، في إحساس يلتقي فيه الخوف بالأمان))[1].

وفي ضوء ذلك نجد أنّ السيد فضل الله قد عرض لدلالة هذه اللفظة في بعدها ألتزامني في واقع اللغة ، وهي: الإقبال والأدبار ، إلا أنّه نهج منهجا تاريخيا قائما على البحث في أصل الكلمة في وضعها الأول ، وهو: رقة الظلام ، وإنّما صح إطلاق هذا اللفظ على المتضادين لصدقه عل الحالين جميعا ، ذلك أنّ رقة الظلام كما تكون في إقبال الليل تكون في إدباره.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ المنهج التاريخي في دراسة الأضداد هو المنهج الذي اعتمده المنكرون لهذه الظاهرة اللغوية ، فقد نقل ابن الانباري عن سابقيه ذلك ، قال: ((وقال آخرون: إذا وقع الحرف على معنيين متضادين ، فالأصل لمعنى واحد ، ثم تداخل الاثنان على جهة الاتساع))[2]. وقد أثنى بعض المحدثين على مذهب اللغويين العرب القدماء الذي فسروا ألفاظ الأضداد بالرجوع إلى الأصل اللغوي ، ومنهم المستشرق (فايل) الذي قال: ((وقد حاول العرب أنفسهم تفسير هذه الظواهر ، إلا أنّ تفسيرا واحدا يستحق منا الاهتمام ، وهو التفسير الذي يريدنا على أن نرجع لأصل الكلمة الذي يؤخذ الضدان منه))[3].

وفضلا عما سبق ذكره في بيان دلالة لفظ(عسعس) في الآية الكريمة ، نجد أنّ هذا اللفظ لم يرد في القران الكريم إلا في هذا الموضع ، وقد رجح أحد الباحثين المحدثين أن يكون لفظ(عسعس) في هذه الآية بمعنى: الإدبار ، ودليله على ذلك ، مقارنة اللفظ بمثله ، والتركيب بشبهه في أسلوب القران الكريم ((فقد اقسم الله تعالى بالليل والصبح في

---

(١) تفسير من وحي القران: ٩٦/٢٤ ، وينظر: مفردات الفاظ القران: ٥٦٦.

(٢) الأضداد ، ابن الانباري: ٨.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية: ٢٩٣/٢.

موضعين من القران الكريم ، الأول هو الذي بين أيدينا ﴿وَاللَّيلِ إذا عَسْعَسَ. وَالصُّبحِ إذا تَنَفَّسَ﴾(التكوير: ١٧ - ١٨) ، والموضع الثاني في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيلِ إذ أَدبَرَ وَالصُّبحِ إذا أَسْفَرَ﴾(المدثر: ٣٣ - ٣٤) ، فبين الآيتين تقارب واضح من حيث اللفظ والموضوع والصورة ، و(عسعس)في الأول تقابلها(أدبر)في الثاني ، وهو ما نرجحه في معنى اللفظ))[١].

ومن ألفاظ التضاد (الظن). قال الراغب: ((الظن: اسم لما يحصل عن إمارة ومتى قويت أدت إلى العلم. ومتى ضعفت جدا لم يتجاوز حد التوهم))[٢].

وقد وقف السيد فضل الله عند قوله تعالى:﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أنهم مُلاقُو رَبِّهِمْ وأنهم إِلَيهِ رَاجِعُونَ﴾(البقرة:٤٦) قال:((يعتقدون ، والعرب قد تسمي اليقين ظنا والشك ظنا))[٣].

ويبدو ان تأهيل(ظن) للدلالة على اليقين جاء لتوسط صفتها بين الشك واليقين ، وهذا يقترب مما اصطلح عليه بعض الدارسين المحدثين بـ(تداخل الأحداث) ، فما كان آخرا لأمر قد يكون أولا لغيره ، وما يكون أولا لأمر قد يكون آخرا لغيره ، ومثال ذلك عند(جيز Giese)سرر الشهر: أوائله أو أواخره ، والأصل في السرار: ما يصل بين الشهر السابق والشهر اللاحق ، و(السدفة) حالة بين النور والظلمة ، فقد تقال للظلمة ، وقد تقال للنور ، وقد تحد ما بينهما ، من ثم يحدث التضاد ، وتختلف القبائل في تحديد دلالة اللفظ[٤].

وما يدل على أنّ (الظن) في الآية السابقة قد اقترب من جهة (اليقين) هو السياق الذي يعد من أهم الوسائل الكاشفة عن دلالات الألفاظ المتضادة والمقيدة للفظ المتضاد بإحدى دلالتيه.

قال ابن الانباري: ((ومجرى حروف الأضداد مجرى الحروف التي تقع على المعاني المختلفة ، وإن لم تكن متضادة ، فلا يعرف المعنى المقصود منها إلا بما يقدم

---

(١) التضاد في القران الكريم ، محمد نور الدين المنجد: ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) مفردات ألفاظ القران: ٥٣٩

(٣) تفسير من وحي القرآن: ٢/ ٢٢ ، وينظر: البحر المحيط: ١/ ٢٧٠ - ٢٧١.

(٤) ينظر: التضاد في القران الكريم: ٦٣- ٦٤.

الحرف ويتأخر بعده))[1]. فالسياق في الآية السابقة يرشدنا إلى استعمال (الظن) من جهة العلم واليقين، فهو دال على أنّهم ذكروا في مقام المدح لهم[2].

وقد جاء في القران الظن بمعنى الشك، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إلا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ أن هُمْ إلا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، اذ يرى السيد فضل الله أنّ الظن في هذه الآية صائر إلى الشك لانتفاء العلم عنهم في السياق السابق لهذه اللفظة، فما الظن هنا إلا الانطلاق من الحدس المبني على الاحتمال، والمتحرك في أجواء الخيال من غير علم[3].

ويلحظ أنّ كثيرا من الألفاظ التي قيل بتضادها لم ترد في القران الكريم إلا في موضع واحد، نحو لفظ (الصريم)، ولفظ (عسعس)، وبعضها لم يستعمل في القران الكريم إلا بإحدى دلالتيه دون الأخرى، نحو لفظ (شرى)، الذي يعني عند أهل اللغة البيع والشراء معا مع أنّ البيع أوضح الوجهين[4].

قال الراغب: ((الشراء والبيع يتلازمان، فالمشتري دافع الثمن، وأخذ الثمن، والبائع دافع المثمن، وأخذ الثمن... ومن هذا الوجه صار لفظ البيع والشراء يستعمل كل واحد منهما في موضع الآخر.))[5]

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللّه وَاللّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾(البقرة:٢٠٧)، اذ يرى السيد فضل الله ان الشراء هنا بمعنى البيع، كما في قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾(يوسف:٢٠)))[6].

---

(١) الأضداد، ابن الانباري: ٣- ٤.

(٢) ينظر: فقه اللغة، د. كاصد الزيدي: ١٥٥، والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ٢٠٨.

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ٢٠/ ٣٣٠.

(٤) ينظر: الأضداد، السجستاني: ١٠٦.

(٥) مفردات ألفاظ القران: ٤٥٣.

(٦) ينظر: تفسير من وحي القران: ٤/ ١٢٠، ومجمع البيان: ٢/ ٥٣٥.

الفصل الثالث

الدلالة التركيبية

المبحث الأول: التقديم والتأخير

المبحث الثاني: الفصل والوصل

المبحث الثالث: الذكر والحذف

المبحث الرابع: الحصر والقصر

الدلالة التركيبية

جعل المتقدمون من النحاة الدلالة مطلبا أساسا في النحو والنظم ، قال المبرد: ((كل ما صلح به المعنى فهو جيد ، وكل ما فسد به المعنى فمردود))[1] ، وقال عبد القاهر الجرجاني: ((ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل))[2].

وقد أدرك القدماء من النحاة هذه المسألة ، اذ حوت كتبهم إلى جانب القواعد النحوية التي وضعت حفاظا على اللغة العربية وسلامتها ، إحساسا دقيقا بفقه اللغة ، وتحليلا رائعا لأسرار أساليبها وتراكيبها ، واستنباطا لخواصها ومعانيها ، كما نراه في كتاب سيبويه ، ومجالس القدماء ومناظراتهم[3].

ولذلك حد ابن جني النحو بأنّه: ((انتحاء سمت كلام العرب ، في تصرفه من إعراب وغيره ، كالتثنية ، والجمع ، والتحقير ، والتكسير ، والإضافة ، والنسب ، والتراكيب ، وغير ذلك...))[4].

وإذا كانت المعرفة ضرورة من ضرورات علم التفسير ، وأداة لا يمكن للمفسر أن يتخلى عنها في عمله التفسيري ، فإنّ المعرفة بقواعد تركيب الجملة تعد جزءا لا يتجزأ من أدوات تحديد دلالة النص القرآني.

---

(١) المقتضب، المبرد :٣١١/٤ ٠

(٢) دلائل الإعجاز: ٤٠- ٤١ ٠

(٣) ينظر: أثر النحاة في البحث البلاغي، د٠ عبد القادر حسين :٦٧ ٠

(٤) الخصائص: ١ / ٣٤ ٠

ولا شك أنّ التأمل في الآيات القرآنية والوقوف على تراكيبها يفضي بنا إلى علائق وحدود هي فوق العلائق والحدود النحوية في تفردها وخصوصيتها ، لان النظم القرآني معجز باتصال آياته وسوره ، اذ توضع الكلمة مكانها فيه ، لتكون مبعث إيحاء ، ومكمن رمز ، ومنطلقا لمعان هي مزيج من لغة العقل والعاطفة[1].

والذي يعنينا في هذا المقام بيان اهتمام السيد فضل الله بالدلالة التركيبية ، اذ يدل كلامه في غير موضع من التفسير على اطلاعه الواسع على أراء النحاة ، وامتلاكه لمرجعية نحوية كان يتمثلها بين الحين والآخر ، لتعينه على كشف المعنى ، وإماطة اللثام عنه.

ولعل من أهم القضايا التي عرض لها: التقديم والتأخير ، والحذف والذكر ، والفصل والوصل ، والحصر والقصر ، وهو ما ستكشف عنه المباحث الآتية.

---

(١) ينظر:المعاني الثانية في الاسلوب القراني،د٠فتحي احمدعامر:٣٢،والدلالة القرانية عند الشريف المرتضى:٢٣٥

التقديم والتأخير

لكل كلمة في الجملة العربية رتبة خاصة داخل التركيب ، اذ تنتظم الألفاظ في نظام مألوف قائم على المنطق النحوي الذي يتقدم فيه المسند إليه على المسند في الجملة الإسمية ، والمسند على المسند إليه في الجملة الفعلية. وهذا هو الأصل في ترتيب أجزاء الجملة.

ولعل السمة الإعرابية التي تميزت بها اللغة العربية ، قد أتاحت للمتكلم حرية بناء الجملة وتشكيل عناصرها ، وما دام للكلمة مثل هذه الصفة فلها من الحرية في التنقل في أثناء الجملة ، ما لم يكن لغيرها من الكلمات غير العربية[1] .

وهذا العدول الموضعي عن الرتب في النظام اللغوي لتركيب الجملة ، يمثل نوعا من أنواع الخروج عن اللغة النفعية إلى اللغة الإبداعية ، على وفق نظرة عميقة تقوم على عنصرين قائمين في الصياغة هما: الثابت والمتغير ، يتمثل الثابت في تواجد أطراف الإسناد وما يتصل بها من متعلقات تكون الخلفية الوهمية وراء الصياغة الفنية التي تفسر عملية العدول. أما المتغير فيتمثل في تحريك بعض هذه الأطراف تقديما أو تأخيرا من مواضعها الأصلية في النظام اللغوي إلى مواضع أخرى جديدة ليست لها في الأصل[2].

---

(١) ينظر: في النحو العربي نقد وتوجيه، د · مهدي المخزومي: ٧٢ ·

(٢) ينظر: البلاغة والأسلوبية، محمد عبد المطلب: ٢٠٠و٢٥٣والجملة في الصحيفة السجادية: ٣٣

ولا بد لهذا العدول من أن يكون هادفا إلى دلالة غير ما يؤديه التركيب في التسلسل المعياري لترتب أجزائه ، وإذ ذلك يكون مفيدا تغيير دلالة إلى أخرى تستدعي في النص فضيلة ومزية[1].

قال سيبويه: ((كأنّهم إنّما يقدمون الذي بيانه أهم لهم ، وهم ببيانه أعنى ، وان كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم))[2].

وقد عني السيد فضل الله بهذا الوجه من وجوه النظم عناية كبيرة تمثلت في كثرة الإشارات التي ذكرها له ، وتعدد طرق المعالجة والتحليل ، ففي بيانه دلالة التقديم في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة:٥) ، يقول: ((وقد نحتاج إلى الإطالة على خصوصية التعبير عن الالتزام بعبادة الله ، والاستعانة به ، بطريقة تقديم المفعول على الفعل والفاعل الذي ينفصل فيه الضمير فيتحول من ضمير متصل في ما يتمثل في كلمة (نعبدك) و(نستعينك) إلى ضمير منفصل يتقدم على الفعل ، وذلك في جملة: (إياك نعبد وإياك نستعين). وهذه الخصوصية هي الحصر الذي يدل عليه تقديم المفعول على الفعل ، ليكون المعنى هو حصر العبادة بالله ، والاستعانة به ، وذلك من اجل التعبير عن التوحيد العملي الذي هو التجسيد الواقعي للتوحيد الفكري العقيدي..))[3].

فالتقديم — كما يرى السيد فضل الله — جاء لغرض القصر ، فلا عبادة إلا لله ولا استعانة إلا به. وبهذا كان التعبير القرآني ابلغ في قصر العبادة والاستعانة بالله تعالى.

وقد وقف السيد فضل الله عند قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدَّهْرُ﴾(الجاثية: من الآية٢٤) ، موضحا دلالة تقديم الموت على الحياة في هذه الآية ، اذ فسر ذلك على وجهين[4]:

---

(١) ينظر: أسلوبية النظم البلاغي في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة: ١٣١ .

(٢) الكتاب: ٦٨/١ .

(٣) تفسير من وحي القران: ١ /٥٤، وينظر مجمع البيان: ١٠١/١ .

(٤) ينظر: تفسير من وحي القران: ٢٠ /٣٢٩ - ٣٣٠ .

الأول: أنّه ليس في الكلام تقديم وتأخير، والمعنى: فنموت كبشر في جيل ماض، ونحيا في جيل جديد، في ضمن حركة الحياة والموت التي تحكم الوجود الإنساني بشكل طبيعي.

الثاني: أنّ في الكلام تقديما وتأخيرا، فيكون تقديم الموت على الحياة، تعبيرا فنيا يلحظ فيه التناسب في إيقاع الكلمات.

ولنا أن نشير إلى أنّ استعمال (الواو) العاطفة التي لا تفيد الترتيب قد يعطي للمنشئ حرية صياغة الجملة وتشكيل عناصرها، فالواو لمطلق الجمع تعطف متأخرا في الحكم، ومتقدما، ومصاحبا، وهذا ما ذكره سيبويه في قوله: ((يجوز أن تقول: مررت بزيد وعمرو، والمبدوء به في المرور عمرو، ويجوز أن يكون زيدا ويجوز أن يكون المرور وقع عليهما في حالة واحدة))[1]، وهذا يتيح للمتكلم أن يقدم ما يشاء من عناصر الجملة تبعا للأغراض التي تقتضيها مقامات الأحوال وجماليات الأسلوب من دون أن يسبب ذلك غموضا في التعبير.

ويأتي التقديم والتأخير في سياق التعدد النحوي، كالتقديم والتأخير في سياق تعدد الفاعل والمفعول، فمن تعدد الفاعل ما جاء في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾(البقرة: من الآية٢٥٥)، اذ جاء تعدد الفاعل في هذه الآية بالعطف، فـ(السنة) و(النوم) فاعلان للأخذ، وقد قدم أحدهما على الآخر لدلالة يقتضيها المقام.

وقد تساءل السيد فضل الله عن كيفية تقديم السنة على النوم على خلاف الطريقة البلاغية التي يرتقي فيها التعبير، في مقام الإثبات، من الأضعف إلى الأقوى، وفي مقام النفي من الأقوى إلى الأضعف وبناء على ذلك، كان ينبغي أن يكون التعبير في غير القران: لا يأخذه نوم ولا سنة، وفي معرض جوابه عن ذلك يرى السيد فضل الله أنّ المطلوب هنا هو نفي تأثير أي عامل خارجي يضعف قيّوميّته على الموجودات، فلا يملك الأضعف الذي هو النعاس الاقتراب منه، بل لا

(١) الكتاب: ٣ /٨٨.

يملك الأقوى وهو النوم النفاذ إليه ، لأنّه فوق ذلك كله ، فهو الذي يؤثر في الأشياء ويحيط بها ويسيطر عليها ويقهرها ، ولا يملك شيء منها ، مهما كان حجمه في الماديات والمعنويات التأثير عليه ، فليس حاله كحال المخلوقين الذين يقترب منهم النعاس ليأخذهم عن اليقظة إلى الغفلة ، ثم ليزيد في التأثير على أجسادهم فيقودهم إلى النوم الذي يعطل فيهم الإحساس بالأشياء من حولهم[1].

ومن التقديم والتأخير بين المفاعيل المتعددة ، ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾(آل عمران:٦١) ، اذ قدم في هذه الآية بعض المفاعيل على بعض ، فقدم الأبناء والنساء على الأنفس.

وقد أشار مفسرنا إلى أنّ هذا التقديم آكد في الدلالة على صدقه وكذب خصمه ، اذ استجرأ على تعريض أعزته وأفلاذ[2] كبده ، وأحب الناس إليه لذلك ، ولم يقتصر على تعريض نفسه له ، لان الإنسان لا يقدم أحب الناس إليه في مواقع احتمال الخطر إلا إذا كان واثقا من النجاة[3]. وهذا ما ذهب إليه الزمخشري ، قائلا: ((وخص الأبناء والنساء ؛ لأنّهم أعز الأهل وألصقهم بالقلوب ، وربما فداهم الرجل بنفسه ، وحارب دونهم حتى يقتل ، ومن ثم كانوا يسوقون مع أنفسهم الظعائن في الحروب لتمنعهم من الهرب ، ويسمون الذادة عنهم بأرواحهم حماة الحقائق ، وقدمهم في الذكر على الأنفس لينبه على لطف مكانهم وقرب منزلتهم ، وليؤذن بأنهم مقدمون على الأنفس مفدون بها. وفيه دليل لا شيء أقوى منه على فضل أصحاب الكساء عليهم السلام. وفيه برهان واضح على صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنّه لم يرو احد من موافق ولا مخالف أنّهم أجابوا إلى ذلك))[4].

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ٣١/٥ .

(٢) الفلذ: كبد البعير، والجمع أفلاذ ، والفلذة: القطعة من الكبد واللحم والمال وغيرها . ينظر: مقاييس اللغة: ٤٥٠/٤ ، ولسان العرب: ١٥٥/٥ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ٦ / ٦٧- ٦٨ .

(٤) الكشاف: ٣٢٥/١ .

ومن شواهد ذلك أيضا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾(الكهف :٤٩) ، اذ قدمت الصغيرة على الكبيرة في هذه الآية ، ويرى السيد فضل الله أنّ التقديم والتأخير في هذه الآية جار على وفق دلالة السياق ، اذ قدم الصغيرة على الكبيرة ؛ لان المقام مقام التهويل والدهشة من علم الكتاب بالجزئيات والتفاصيل الدقيقة التي قد لا يحس بها الإنسان بشكل واع[1].

ولم يقف السيد فضل الله عند حدود التقديم والتأخير بين أجزاء الجملة الواحدة ، بل تعداها إلى تقديم الجمل بعضها على بعض كاشفا عن النكات البلاغية ومواطن القوة والجمال في التراكيب القرآنية ، ومن ذلك بيانه دلالة تقديم(الكفر) بالطاغوت على(الإيمان) بالله ، في قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انفصام لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾(البقرة: من الآية٢٥٦).

فقد أجاب السيد فضل الله عن دلالة التقديم والتأخير في هذه الآية ، وهو سائر على منهجه القائم على إثارة الأسئلة فالإجابة.

يقول: وربما ينطلق التساؤل: لماذا هذا الحديث عن الكفر بالطاغوت قبل الإيمان بالله في هذه الآية؟

وفي معرض جوابه عن ذلك يرى السيد فضل الله أنّ الإيمان ينطلق من انفتاح القلب أو العقل على الله بحيث لا يكون في داخله أي موقع لغيره ، فيكون الإيمان صافيا نقيا خالصا في إيحاءاته ، فلا يمتزج الحق بالباطل ، ولا يعيش الإنسان الازدواجية بين بقايا الطاغوت في الفكر وحركة الإيمان في الذات ، ولهذا كانت الخطة الإلهية في تعميق الإيمان وتصفيته أن يطرد الطاغوت من عقيدته ، ليكون القلب فارغا من المؤثرات السلبية كلها ، ليدخل الإيمان فيه ، فيستولي على الذات كلها))[2].

ومن التقديم والتأخير بين الجمل ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٤ / ٢٤٢ ، وتفسير أبي السعود: ٢٢٥/٣ .

(٢) المصدر نفسه: ٥ / ٥٣ – ٥٤ .

أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتاً او هُمْ قَائِلُونَ﴾(لأعراف:٤) ، اذ قدم الإهلاك على مجيء البأس مع أن الثاني سبب في الأول ، لذلك تأول بعض النحويين والمفسرين تقديم الإهلاك على مجيء البأس في هذه الآية.

قال الزمخشري: ((فإن قلت: فما معنى قوله: (أهلكناها فجاءها بأسنا) والإهلاك إنّما هو بعد مجيء البأس؟ قلت معناه: أردنا إهلاكها ، كقوله: ﴿ إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاة ﴾(المائدة: من الآية٦)) [١] ، وقال العكبري: ((والمعنى: وكم من قرية أردنا إهلاكها ، كقوله: ﴿فإذا قَرَأْتَ الْقران فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشيطان الرَّجِيم﴾ (النحل:٩٨) ، أي أردت قراءته ، وقال قوم: هو على القلب: أي وكم من قرية جاءها بأسنا فأهلكناها ، والقلب هنا لا حاجة إليه فيبقى محض ضرورة)) [٢].

ويلحظ مما ذكره الزمخشري ومن تبعه ، أنّ المراد بـ (أردنا إهلاكها) الإهلاك الحكمي لا الفعلي ، وبه تكون دلالة فعل الإهلاك دلالة مستقبلية عبر عنها بالماضي تحقيقا لفعل الإهلاك وأنه واقع لا محالة ، وبهذا تكون الفاء على معناها من التعقيب.

وقد ذكر السيد فضل الله أنّ ظاهر معنى(الفاء) في تركيب الآية الكريمة هو التعقيب مما يعني أنّ ما بعدها يأتي متأخرا عما قبلها ، اذ تساءل عن كيفية مجيء البأس بعد الإهلاك مع أنّ القضية معكوسة؟ فذكر في جواب ذلك أنّ المسألة واردة على نحو الإجمال والتفصيل ، بأن يكون المقصود هو الحديث عن الإهلاك أولا على نحو الإجمال ثم الحديث عن تفصيل ذلك بمجيء العذاب في الليل أو في وقت القيلولة كتفصيل للإهلاك [٣].

وعلى هذا التفسير يكون الثاني هو الأول في المعنى من دون الحاجة إلى تأويل فعل الإهلاك ، وهذا التفسير يحفظ للفاء دلالتها على التعقيب ، والترتيب ، وهو مذهب

---

(١) الكشاف: ٢ / ١٤٢ .

(٢) إملاء ما من به الرحمن: ١ /٢٦٨ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٠ /١٩ .

البصريين[1] على حين ذهب الكوفيون إلى عدم إفادة الفاء هذا المعنى[2] ، إذ ذكر الفراء أنّ ما بعد الفاء قد يكون سابقا لما قبلها ، إذا كان في الكلام ما يدل على ذلك[3].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ موافقة السيد فضل الله مذهب البصريين في دلالة الفاء في هذه الآية على معنى التعقيب ، لا يعني التزامه مذهبا نحويا معينا أو انتصاره لهذا المذهب أو ذاك ، بل كان منتصرا للسياق القرآني في توجيه دلالة الألفاظ والجمل.

وما يؤيد ذلك قول السيد فضل الله بعدم إفادة (الفاء) معنى التعقيب في بيان دلالة (الفاء) في شواهد أخرى ، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشيطان عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا... فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ انهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ٣٦-٣٧) ، اذ قدم الهبوط على التوبة ، وهذا خلاف ما جاء في سورتي الأعراف وطه في المضمون نفسه ، اذ قدمت التوبة على الهبوط ، قال تعالى: ﴿..قالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا انفُسَنَا وَان لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ.. قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأرض مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (الأعراف: ٢٣-٢٤) ، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى. قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾(طه: ١٢٢-١٢٣)

ومن هنا نجد السيد فضل الله يحمل دلالة (الفاء) في سورة البقرة على خلاف ظاهرها من الترتيب والتعقيب جاعلا التوبة مقدمة على الهبوط بقرينة ما جاء في سورتي الأعراف وطه[4].

وقد تجاوز السيد فضل الله في إشاراته لمواضع التقديم والتأخير في القران الكريم حدود الجملة ، اذ تحدث عن أنماط أخرى من التقديم والتأخير في ألفاظ القران

---

(١) ينظر: الجنى الداني: ١٢١ .

(٢) ينظر: رصف المباني في حروف المعاني: ٣٧٧ .

(٣) ينظر: معاني القران، الفراء: ١ / ٣٧١- ٣٧٢ .

(٤) ينظر: تفسير من وحي القران: ١ / ٢٥٣ .

الكريم ، كاشفا عن المعاني البلاغية في الأسلوب القرآني مما أودعه الله في كتابه العزيز.

ومن ذلك ما ذكره في تقديم خلق الأرض على خلق السماء في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(البقرة:٢٩) ، اذ جاء هذا التقديم ذكريا من دون الترتيب والتراخي في الوقت الذي يظهر عن طريق استعمال حرف العطف (ثم).

قال السيد فضل الله: ((وقد نستفيد من التعبير بـ(ثم) التي تدل على الترتيب مع التراخي — تأخر خلق السماء عن الأرض ، ويمكن أن يكون الترتيب ذكريا حقيقيا ، لأن المراد هو التركيز على طبيعة الخلق لا على الأوقات.))[١]

والترتيب الذكري الذي قال به السيد فضل الله لا يخرج عن طبيعة (ثم) التي قد تقع في عطف المتقدم بالزمان اكتفاء بترتيب اللفظ[٢] ، اذ قد تأتي (ثم) لمجرد الترتيب بالذكر ، والتدرج في درج الارتقاء ، وذكر ما هو الأولى ثم الأولى من دون اعتبار للتراخي والبعد ، ولا أنّ الثاني بعد الأول في الزمان فقد يكون متقدما عليه[٣] ، كقول أبي نواس:

إنّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أبُوه ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ[٤]

مع أنّ سيادة الجد مقدمة على سيادة الأب وسيادة الأب مقدمة على سيادة الابن ، فجاء الترتيب ذكريا من دون اعتبار للمتقدم والمتأخر في الزمان.

---

(١) تفسير من وحي القران: ١ /٢٠٨ ٠

(٢) ينظر: تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ، لابن مالك: ١٧٥ ٠

(٣) ينظر: شرح الرضي على الكافية: ٢ / ٣٦٧ ٠

(٤) الديوان ٤٩٣ ، الرواية فيه : قل لمن ساد ثم ساد ابوه قبله ثم قبل ذلك جده.

المبحث الثاني

الفصل والوصل

الفصل والوصل هو العلم بمواضع العطف ، والاستئناف ، والتهدي إلى كيفية إيقاع حروف العطف في مواقعها ، أو تركها عند عدم الحاجة إليها[1].

ولم يكن هذا المبحث بعيدا عن الحس اللغوي الذي امتاز به علماء العربية القدماء ، اذ احتل مكانة رفيعة عند أئمة الفصاحة وأرباب البلاغة ، ولكونه مبحثا صعب المسلك لطيف المأخذ ، جعله بعضهم حدا للبلاغة ، حينما سئل ما البلاغة؟ فقال: ((معرفة الفصل والوصل))[2].

ويعد هذا المبحث من أهم المباحث المرتكزة على الذوق البياني ، لما له من صلة بالمعنى المقصود ، فكم من متكلم أفسد كلامه بالوصل ولم يكن حقه كذلك ، أو بالفصل ، والموضع موضع وصل! لذلك لم تكن قضية الفصل والوصل أمر حرف ترك تارة ووجد أخرى ، بل هو أمر يتعلق بالمعنى الذي لا يصلح إلا بالوصل حينا ، وبالفصل حينا آخر[3].

وعلى الرغم من أنّ النحويين قد درسوا العطف والاستئناف ، و درسوا الجملة الواقعة بدلا أو بيانا أو توكيدا ، وغير ذلك مما صار أصولا مهمة في البحث البلاغي لباب الفصل والوصل ، تكاد دراستهم تقتصر على حكم المعطوف ولكونه تابعا

(١) علوم البلاغة، للمراغي: ١٤٧- ١٤٨ ، وينظر: دلائل الإعجاز: ١٧٠

(٢) البيان والتبيين، للجاحظ: ١ / ٨٨ .

(٣) ينظر: البلاغة العربية فنونها وأفنانها: ١/ ٣٩٢ .

للمعطوف عليه في الإعراب ، وقلما تتصدى لمعاني العطف المتعددة ، وأداء تلك المعاني بحرف العطف(الواو)[1] ، ذلك أنّ الكلام العربي حينما يصاغ ويأخذ موقعه في العبارات والجمل فإنّنا نخلص فيه إلى بيان حال من الأحوال ، أو زيادة من الحقائق ، وذلك مما لا يتأتى بالاستقلال في المعاني التي يراد طرحها ، وهذه المعاني على سبيل الذائقة أكثر مما هو علامة إعرابية ، أو مسألة شكلية تتعلق بالمؤشرات الخارجية ، وموقع الوصل ومقتضى الفصل هو الذي يحقق ذلك ، فأنى نتوصل إلى هذا الموقع وذلك المقتضى ، ومتى يستعملان ليكسبا النص سلامة وعذوبة وذائقة لا نلتمسها من خلال النحو وتفصيلاته بل هو من خلال التركيب الفني وتناسقه ، فإن شئت رددته إلى معاني النحو ، وإن شئت رددته إلى مدارج البلاغة ، ولكنه بالبلاغة أوصل ، وإلى معانيها انسب[2]. ولكن هذا لا يعني إنكارا لما بذله النحويون الذين أسسوا لهذا المبحث ووضعوا قواعده ، وأشاروا إلى دلالات حروفه على المعاني المتعددة ، ذلك أنّ العطف من المباحث المهمة التي تتجلى فيها معاني النحو في نسق الكلام[3].

والفصل والوصل بين المفردات والجمل قد يحسن في مواضع ، ولا يحسن في مواضع أخرى ، فمن مواضع الفصل بين المفردات أو الجمل أن يكون بينها اتحاد تام في المعنى ، فتقع الأولى من الثانية وكأنها هي ، فليس بينها تغاير أو اختلاف ، وقد يكون الأمر على خلاف ذلك ، اذ يكون بينها تغاير تام من جهة المعنى ، وفي هذين الموضعين لا يحسن الوصل ، لأنّه فقد في كل موضع شرطا من شروطه ، ففي الموضع الأول لا يوجد تغاير ، والعطف بـ(الواو) يقتضي المغايرة ، وفي الموضع الثاني لا اشتراك بينها ، والعطف بـ(الواو) يقتضي المشاركة ، فإذا تحقق شرطا الوصل وهما ، المغايرة

---

(١) ينظر: نحو المعاني: ٩٢ ، والجملة في الصحيفة السجادية: ٢٣١.

(٢) ينظر علم المعاني بين الأصل النحوي والموروث البلاغي: ٩٤- ٩٥ .

(٣) ينظر: على سبيل المثال: الجنى الداني في حروف المعاني، للمرادي، ورصف المباني في حروف المعاني، للمالقي.

والتشريك في الحكم حسن الوصل بينها[1].

ولعل الإشكال المذكور يأتي من استعمال (الواو) خاصة من دون سائر حروف العطف ، لأنّها تدل على مطلق الاشتراك ، على حين تدل الحروف الأخرى على معان إضافية[2] .

وتبدو عناية السيد فضل الله بهذا الأسلوب واضحة في مباحثه التفسيرية ، وهو يكشف لنا عن دلالة الألفاظ والجمل في القران الكريم ، ومن ذلك اعتماد السيد فضل الله عنصر المغايرة المستفيد من حرف العطف (الواو) للدلالة على التفريق بين المشركين وأهل الكتاب في الاستعمال القرآني ، ففي بيانه دلالة لفظ المشركين في قوله تعالى: ﴿وَلا تَنْكحُوا الْمُشْرِكَات حَتَّى يُؤْمنَّ وَلامةٌ مُؤْمنَةٌ خَيْرٌ منْ مُشْرِكَة وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنْكحُوا الْمُشْرِكينَ حَتَّى يُؤْمنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمنٌ خَيْرٌ منْ مُشْرِك وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ اولئكَ يَدْعُونَ إلى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إلى الْجَنَّة وَالْمَغْفرَة بإذنه وَيُبَيِّنُ آيَاته للنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾(البقرة:٢٢١).

قال السيد فضل الله: ((.. فإن المصطلح القرآني جرى على التفريق بين المشركين وأهل الكتاب في ما فصل من أحكام ، وما أطلقه من لفظ ، فقد ورد في قوله تعالى ، في سورة البينة: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذينَ كَفَرُوا منْ أَهْلِ الْكتَابِ وَالْمُشْرِكينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾(البينة:١) ، وقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذينَ كَفَرُوا منْ أَهْلِ الْكتَابِ وَلا الْمُشْرِكينَ ان يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ منْ خَيْرٍ منْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ برَحْمَته مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظيمِ﴾(البقرة:١٠٥)))[3].

وقد ذيل السيد فضل الله ذلك بقوله: ((فإنّ العطف يدل على المغايرة بين الفريقين. وفي ضوء ذلك ، لا تدل الآية على حرمة التزاوج بين المسلمين وأهل الكتاب ، فلا بد من التماس دليل ذلك في غير القران ، في ما أجمع عليه المسلمون

---

(١) ينظر دلائل الإعجاز: ١٨٧ ، ومفتاح العلوم: ١٠٩ ، والبلاغة العربية فنونها وأفنانها: ٤٠٣/١- ٤٠٤ .

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز :١٧٢.

(٣) تفسير من وحي القران: ٤ / ٢٣٨ ٠

من حرمة زواج المسلمة بغير المسلم من كتابي وغيره ، وما اختلفوا فيه من زواج المسلم بالكتابية بين محلل ومحرم))[1].

وهذا هو حال السيد فضل الله مع أغلب الآيات التي تحتاج إلى رأي من السنة فإنّه يحيلها إلى كتب السنة والفقه بعدها من خصوص المطالب الفقهية لا التفسير. اذ نراه مكتفيا بتقديم القدر الذي يساعد على بيان دلالة الآيات ، دونما سرد لآراء الفقهاء ومناقشاتهم لاعتقاده ان ذلك من صوارف التفسير وأنّ محله كتب الفقه[2].

ومن اعتماد السيد فضل الله عنصر المغايرة المستفيد من حرف العطف(الواو) ماجاء في بيانه قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾(آل عمران:٥٤) ، اذ يرى ان عطف الجملة الثانية (ومكر الله) على الجملة الأولى: (ومكروا) قد جاء لتغاير الجملتين من جهة الإسناد ، اذ اسند المكر الأول إلى الناس الذين دبروا لعيسى(ع) المكائد لإسقاط رسالته ، بينما أسند المكر الثاني إلى الله سبحانه الذي دبر لحفظ حياة نبيه ، فكان المكر الثاني مغايرا للأول من جهة المعنى لا اللفظ[3].

ومن أمثلة ذلك أيضا ما جاء في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ امةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَانزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلا الَّذِينَ اوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ امَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(البقرة:٢١٣) ، اذ عطف قوله تعالى: (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه) على قوله تعالى: (فيما اختلفوا فيه) بـ(الواو) ، ذلك لتغاير معنى الاختلاف الثاني عن الأول فالاختلاف اختلافان.

قال السيد فضل الله: ((إنّ المراد من الاختلاف الأول هو الاختلاف الواقعي بينما يمثل الاختلاف الثاني الاختلاف الفكري.. وإنّ الأول تفرضه حركة الفطرة في

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ٢٣٨/٤

(٢) ينظر: على سبيل المثال: تفسير من وحي القرآن: ٧ / ١٣٨ و ١٦ / ٢١٩ و ١٦/ ٢٢٦ .

(٣) ينظر :المصدر نفسه: ٤٥/٦- ٤٦

انفتاح الإنسان على ذاتياته ، بينما ينطلق الثاني من البغي الذي يختلف فيه الناس حول الكتاب))[1].

ويلحظ ان السيد فضل الله لم يكن ملتزما بمنهج واحد في تعامله مع دلالة حرف العطف (الواو) ، ففي الوقت الذي فسر فيه ما جاء منها في القران الكريم بالتغاير بين ما جاء قبلها وما جاء بعدها ، نجده يميل في مواضع أخرى إلى إلغاء هذه الصفة ، ليكون ما بعدها تفسيرا لما قبلها محتجا بالنصوص القرآنية التي تؤيد ما يذهب إليه ، نحو بيانه ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَانزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾(النساء: من الآية١١٣) ، اذ عطف (وعلمك) على قوله (وانزل عليك الكتاب والحكمة) بالواو.

وقد لاحظ السيد فضل الله ان المراد من العلم الذي لم يكن يعلمه ، ما قصه عليه من أخبار الأولين والكتاب والحكمة ، فتكون الجملة الثانية المعطوفة بالواو تفسيرا للجملة الأولى ، للإيحاء بان ما انزله الله عليه جديد على وعيه العلمي ، وهذا ما أشارت إليه الآيات الأخرى ، نحو قوله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود:٤٩) ، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾(الشورى: من الآية٥٢). وفي ضوء ذلك تكون الواو — بقرينة الآيات الأخرى — ظاهرة في العطف التفسيري ، لبيان نكتة مهمة ، وهي إنّ ما أوحى به الله إليه لم يكن معلوما عنده[2].

ووقف السيد فضل الله عند التعبير بـ(ثم) في بعض النصوص القرآنية مؤيدا خروجها عن التراخي الزماني إلى التراخي المعنوي ، كما في قوله تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَة. او إِطْعَام فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ..ثُمَّ كَان مِنَ الَّذِينَ امنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا

(١) تفسير من وحي القران: ١٤٩/٤- ١٥٠.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٤٥٥/٧- ٤٥٦.

بِالْمَرْحَمَةِ﴾(البلد :١٣ـ ١٧) ، اذ يرى السيد فضل الله ان التعبير بـ(ثم) يدل على التراخي ، وليس المراد به التراخي الزماني بل التراخي المعنوي ؛ لان الإيمان والتواصي بالصبر والمرحمة يمثلان البعد الأوسع في المعنى الروحي والخط الإنساني من إطعام الطعام وعتق الرقبة ، ولاسيما أنّ الإيمان يمثل العمق الروحي للعمل الذي يقرب الإنسان إلى الله تعالى[1].

أما الفصل فيبدو تعليله واضحا من خلال تأمل مواضعه في سياق الآيات القرآنية ، ومنه ما جاء في قوله تعالى: ﴿ان اولَ بَيْتٍ وُضِعَ للنَّاسِ لَلّذي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدىً للعَالَمينَ. فيه آيات بَيِّنَاتٌ مقام إبراهيم وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ امناً وَلِلّه عَلَى النَّاسِ حِجُ الْبَيْتَ من اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَان اللّهَ غَنِيٌ عَنِ الْعَالَمينَ﴾(آل عمران: ٩٦-٩٧) ، اذ فصل بين قوله: (فيه آيات بينات) و(مقام إبراهيم) ، لنزول الثاني من الأول منزلة عطف البيان[2].

وقد درس هذا الضرب من العطف عند البلاغيين في باب الوصل والفصل ، لأن من أسباب الفصل ان يكون هناك داع للإيضاح والتبيين[3].

وعد السيد فضل الله (مقام إبراهيم) بدلا من قوله تعالى (فيه آيات بينات) ، اذ تحدثت الآية عن الآيات البينات ولم تفصلها ولم تذكر طبيعتها ، ولم يعرف أنّ التعقيب بـ(مقام إبراهيم) أهو ذكر أنموذج منها بعده الأثر البارز الذي يؤكد انتساب البيت لإبراهيم ، فيكون التقدير: منها مقام إبراهيم ، او يكون بدلا منها فيكون التقدير: فيه مقام إبراهيم[4]؟.

والظاهر ان (مقام إبراهيم) في هذه الآية سواء أكان من البينات أم بعضها يرجع في المعنى والتحصيل إلى شيء واحد وهو ان (مقام إبراهيم) يمثل الآيات عينها ،

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ٢٤ / ٢٧٢ .

(٢) ينظر: الكشاف: ١ / ٣٤٢ .

(٣) ينظر: مفتاح العلوم: ١٢٢ .

(٤) ينظر: تفسير من وحي القران: ٦ / ١٦٥ .

فعلى الوجه الأول الذي ذكره السيد فضل الله يكون (مقام إبراهيم) بدل بعض من كل ، اذ يأتي هذا النوع من البدل لزيادة البيان والتفسير بعد الإبهام ، فقد يتسامح المتكلم بالأول ، كقوله: قمت الليل نصفه ، اذ يقصد بـ(الليل) نصف الليل ، ثم يبين ذلك بقوله (نصفه) ، لان لقرع السمع على جهة الإبهام ثم التفسير والبيان أثرا في النفس[1].

وقد رد السهيلي هذا النوع من البدل إلى بدل كل من كل ، لأنّه يرجع في المعنى والتحصيل إلى بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة ، لاتفاقهما في المعنى[2].

وعلى هذا الوجه جاء الفصل في هذه الآية ، لأنّ من مواضع الفصل ان تقع الجملة الثانية بدلا من الأولى[3].

ومن مواضع الفصل ان يفصل بين النعوت لتناسب معانيها ، واقتراب بعضها من بعض ، كقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأسماء الْحُسْنَى﴾(الحشر: من الآية٢٤).

قال السيد فضل الله: ((وإذا كانت تلك الصفات متعددة في مفهومها ، فليس معنى ذلك أنّها متعددة في حقيقتها ، فإنّ الخلق والبرء والتصوير تنطلق في طبيعة واحدة تجتمع فيها هذه المعاني في وجود واحد))[4].

وهذا ما أشار إليه السهيلي من أنّ هذه الصفات لم تجر مجرى الصفات المتغايرة ، بل مجرى الأسماء المترادفة نحو: الأسد والليث ، وما جرى مجرى ذلك[5].

ويرى ابن قيم الجوزية أن ترك العطف في هذه الصفات جاء لتناسب معانيها

---

(١) ينظر: شرح الرضي على الكافية: ١ / ٣٧١ .

(٢) ينظر: نتائج الفكر في النحو: ٣٠٧ .

(٣) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ١ / ١٥٢ .

(٤) تفسير من وحي القران: ٢٢ / ١٣٧ .

(٥) ينظر: نتائج الفكر في النحو: ٢٣٩ .

وقرب بعضها من بعض ، وشعور الذهن بالثاني منها شعوره بالأول[1].

فهذه الصفات تقع موقع صفة واحدة لله سبحانه وتعالى ، فهو المتصف بكل كمال ، والمنزه عن كل نقص[2].

ومن مواضع الفصل ان تكون حال الجملة الثانية مع التي قبلها حال التأكيد مع المؤكد ، فلا يوصل بينهما بحرف العطف لتمام الاتصال ، نحو قوله تعالى: ﴿ان الَّذينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أأنذَرْتَهُمْ ام لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ. خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(البقرة: ٦-٧) ، اذ يرى السيد فضل الله أنّ الفصل بين الآيتين قد جاء لنزول الثانية من الأولى منزلة التأكيد من المؤكد ، فإذا كان حاله إذا انذر مثل حاله إذا لم ينذر كان في غاية الجهل وكان مطبوعا على قلبه وسمعه وبصره لا محالة[3].

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ١ / ١٩٠ .

(٢) ينظر: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القران الكريم، د. فتحي احمد عامر: ١٨٠ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ١/١٢٨ ومجمع البيان: ١ / ١٣٠- ١٣١ .

المبحث الثالث

الذكر والحذف

للجملة العربية مستويات من الأداء التركيبي المنطوق: الذكر ، وغير المنطوق: الحذف[1]. وكل من الذكر والحذف يسهم في إجادة التعبير وفخامة المعنى ، والإبانة عن المعاني مرة بالتصريح لإقرارها في النفوس ، وأخرى بالحذف لتعمل الأذواق في التقاط جواهر دلالتها ، ومعرفة أسرار جمالها ، وعلة خفائها[2].

وذكر البلاغيون أنّ للحذف أغراضه التي لا يغني الذكر غناءه فيها ، وأنّ للذكر أغراضه التي لا يغني الحذف غناءه فيها ، وأنّ البلاغة مراعاة المقامات ، فالذكر في موطنه بليغ مطابق ، والحذف في موطنه كذلك[3].

أمّا في القران الكريم فان الكلمة لا تذكر إلا إذا اقتضاها المقام ، وتطلبها النظم ، ولا تحذف إلا وحذفها أبلغ وانسب ، لأنّ نظم القران ارفع أنماط الكلام ومن ثم فلا حشو ولا تطويل يفسد به المعنى ، ويترتب عليه الملل ، ولا اختصار تستغلق به الأفكار ويعسر معه الفهم ، بل لكل مقام مقال ، ولكل موقف نمط عجيب من النظم ، اذ تتداعى الألفاظ تداعيا طبيعيا حسبما تتطلبه المعاني ، وتنحدر في سهولة ويسر ، حتى تتماسك في مواضعها التي هيئت لها[4].

---

(١) ينظر: النحو والدلالة: ١٣٢ وما بعدها

(٢) ينظر: أسلوب الدعاء في القران الكريم: ١٦٨ .

(٣) ينظر: خصائص التركيب: ١٣٥ .

(٤) ينظر: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القران الكريم: ١٨٨ .

فما كان للذكر فيه دلالة واضحة لا يمكن الاستغناء عنها بغيرها ، قوله تعالى: ﴿الْقَارِعَةُ. مَا الْقَارِعَةُ﴾(القارعة: ١-٢) ، اذ كرر ذكر (القارعة) دون الكناية عنها بالضمير مع ان الاسم والضمير يرتبطان بعلاقة تقوم على أساس التوافق في المعنى والمغايرة في المبنى. وفي بيان تكرير ذكر (القارعة) في هذه الآية يرى السيد فضل الله أنّ هذا الضرب من التكرير يأتي للدلالة على التعظيم ، وأكثر ما يكون ذلك في مواضع التعظيم والتفخيم والتهويل ، فالأصل: القارعة ما هي؟ فكررها تفخيما لشانها وتعظيما لهولها[1].

والرابط في مثل هذا إعادة المبتدأ بلفظه ، لأنّ إعادة المرجع بلفظه رابط أقوى من إعادة ضميره عليه ، لأنّ لفظه أقوى من الكناية عنه[2].

ومن ذلك قول عدي بن زيد العبادي: -

لا أرى المـوت يسـبق المـوت شـيء نغـص المـوت ذا الغنـى والفقـيرا[3]

والأصل: لا أرى الموت يسبقه شيء ، فوضع الظاهر موضع المضمر تعظيما وتهويلا[4].

ومن مواضع الذكر في القران الكريم ما جاء في قوله تعالى: ﴿سبحان الَّذي أَسْرى بِعَبْدِه لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الحرام إلى الْمَسْجِدِ الأقصى الَّذي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ ايَاتِنَا انَهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(الإسراء:١) ، فـ(ليلا) ظرف لـ(أسرى) ذكر عل سبيل التأكيد ، لأنّ الإسراء لا يكون إلا في الليل[5].

وقد وقف السيد فضل الله عند هذه الآية مبينا معنى التأكيد فيها ، اذ يرى ان هذا التأكيد على التصريح بالليل ، الذي تختزنه كلمة (أسرى) قد يكون للإيحاء بالجو

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ٢٤ / ٣٨٥ ومجمع البيان: ١٠ / ٨٠٨ .

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ٢١٦ .

(٣) الديوان ٦٥.

(٤) ينظر الضمائر في اللغة العربية: ١٠٤ .

(٥) ينظر: البحر المحيط: ٦ / ٨ .

الهادئ الذي يضفيه الليل ، مما يتناسب مع الحدث الإلهي العظيم الذي يراد به انفتاح النبي صلى الله عليه واله على الكون في هذه الرحلة الإلهية العجيبة.. وبذلك كانت الكلمة من اجل إعطاء هذا الحدث اللمسة الموحية التي قد لا يثيرها المعنى الكامن في كلمة(أسرى) ، لأنّ التلميح – في بعض الحالات – لا يغني عن التصريح[1].

وإذا كان متكلم اللغة غالبا ما يستوفي أجزاء الجملة من أجل إيصال فكرة مفهومة إلى الآخرين ، فان المبدع قد يحذف بعض هذه الأجزاء للإيجاز والتلميح بأقصر عبارة ممكنة[2] ، فالحذف مظهر من مظاهر التكثيف الدلالي في التركيب ، وهذا ما أشار إليه الشيخ الجرجاني بقوله: ((هو باب دقيق المسلك ، لطيف المأخذ ، عجيب الأمر ، شبيه بالسحر ، فانك ترى به ترك الذكر ، أفصح من الذكر ، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ، وتجدك انطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن.))[3].

ولعل أهمية بيان المحذوف في الدرس اللغوي تكمن في إيضاح المعنى التام للتركيب ؛ لأنّ فهمنا لكثير من العبارات الموجزة يعتمد عل تقديرنا لألفاظ غير منطوقة في لغة الحديث ، او غير مكتوبة في ما نقرأه ، ومن ثم فلا مجال لإنكار هذه الظاهرة على الرغم من إمكان وقوع الخلاف فيها عند تقدير المحذوف[4].

أما عن مدى اهتمام السيد فضل الله بذلك فإنّنا نجده كثيرا ما يعمد إلى تقدير عنصر محذوف في سياق يستدعي ذلك ، ومن ذلك حذف الفعل الذي يعد ركنا أساسيا من أركان الجملة الفعلية ، والفلك الذي تدور حوله أجزاؤها ، ويأتي هذا النوع من الحذف اقتضاء لبعض مناسبات القول وتوفر القرائن الدالة على موضعه[5].

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٤ / ٢٠- ٢١ ٠

(٢) ينظر: نحو منهج جديد في البلاغة والنقد: ٥٥ ٠

(٣) دلائل الإعجاز: ١١٢ ٠

(٤) ينظر: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي: ١٨ ٠

(٥) ينظر: في النحو العربي نقد وتوجيه: ٢٢٣ ،والحال في الجملة العربية، فاخر هاشم صعد الياسري (رسالة ماجستير): ٣٩٦. ٣٩٧.

وقد لا نبتعد عن آية الإسراء في قوله تعال ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾(الإسراء من الآية: ١) ، اذ حذف الفعل(سبح) لدلالة المصدر (سبحان) عليه ، ومن المعلوم ان هذا المصدر من المصادر السماعية التي تكاد لا تستعمل إلا مضافة منصوبة بفعل محذوف تقديره: (سبح) ، وقد ناب عنه المصدر ودل عليه[1].

قال السيد فضل الله: ((سبحان: اسم مصدر للتسبيح بمعنى التنزيه ، ويستعمل مضافا ، وهو مفعول مطلق قائم مقام فعله ، فتقدير(سبحان الله): سبحت لله تسبيحا ، أي نزهته عن كل ما لا يليق بساحة قدسه))[2].

ومن الوضوح بمكان ان الحذف في القرآن الكريم أمر يتطلبه المقام ، اذ لا بد من ان يتعلق بغرض دلالي مقصود ، فلا تحذف كلمة او جملة في القران إلا وحذفها أبلغ في الدلالة على المقصود من ذكرها.

وفي الآية السابقة كان التعبير بالمصدر جار على أصالة نحوية دلالية في الصياغة اقتضاها المقام للدلالة على تعلق المعنى بالحدث المطلق غير المقيد بالزمن على خلاف الفعل المحذوف الذي يشتمل على دلالتي الحدث والزمن ، وللرضي الاستراباذي إشارة تحسب له في هذا المقام اذ يرى ان المصدر يدل على حدث غير مقترن بزمن والفعل مشتمل عليهما ، فكان المصدر تأكيدا لأحد دلالتي الفعل ، وهو (الحدث) ، وإنما سمي مؤكدا لفعله من باب التوسع ، فقولك: (ضربت) ، بمعنى أحدثت ضربا ، فلما ذكرت المصدر بعده ، أصبح كقولك: أحدثت ضربا ضربا ، فهو تأكيد لذلك المصدر المضمون[3].

ومن هنا فإنّ عدم ذكر الفعل في الآية السابقة اكتفاء بالمصدر جاء ليدل على

---

(١) ينظر: شرح المفصل: ١ / ٢٩٤ .

(٢) تفسير من وحي القرآن: ١٤ / ١٧ .

(٣) ينظر: شرح الرضي على الكافية: ١ / ١١٤ .

تنزيه الباري تنزيها مطلقا غير مقيد بزمن ، بعيدا عن كونه انفعالا صادرا عن فاعل ، وهذا ما ذكره السيد فضل الله في بيانه دلالة المحذوف في هذه الآية ، اذ يقول: ((من هنا فإنّ كلمة التسبيح ، لا يمكن ان تصدر إلا عن فكر وروح وشعور عميق بالعظمة المطلقة لله تعالى.. وهذا أسلوب تربوي قراني يستهدف صنع الشخصية الإسلامية التي تعيش الحضور الدائم لله في أعماق كيانها.. وذلك في حركة تعبيرية موحية ، يتمثل فيها الذكر بالكلمة التي تعبر عن المبدأ المتمثل في لفظ المصدر (سبحان) الذي هو مصدر للتسبيح قائم مقام الفعل ككل مفعول مطلق يقوم مقام فعله ، في ما يراد التعبير عنه بأنّ الفكرة تبرز ككائن حي مستقل ، بعيدا عن كونها انفعالا صادرا عن فاعل))[1].

ولا يحذف الفعل إلا بدليل يدل عليه ، كما في الآية السابقة ، ولا يجوز ذلك من غير دليل ، وفي ذلك يقول ابن جني: ((قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة وليس شيء من ذلك إلا من دليل عليه وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته))[2].

وفي هذا السياق نجد السيد فضل الله ينكر تقدير بعض المحذوفات التي تخالف الظاهر القرآني من دون دليل يقوم على ذلك ، وهو سائر على منهج عام يمكن لنا تلمسه من خلال توجيهه دلالة الألفاظ والتراكيب.

وفي هذا يقول السيد فضل الله: ((..إنّ أي خروج عن ظواهر مراده (يعني القران) يجب ان لا يكون إلا بدليل قطعي من السنة والعقل ، وبما ينسجم وقواعد اللغة وفنون بلاغتها وفصاحتها))[3].

ففي قوله تعالى﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أو عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾(البقرة: من الآية١٨٥) ، رفض السيد فضل الله تقدير فعل محذوف (فأفطر) ، لأنّ التقدير خلاف الظاهر ، يقول: ((وقدروا في الآية كلمة فأفطر ، فقالوا: إنّ تقديرها: فمن كان مريضا او

---

(١) تفسير من وحي القران: ١٤ / ١٨ .

(٢) الخصائص: ٢ / ٢٦٣ .

(٣) تفسير من وحي القران: ١ / ١٨ .

على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر.. ولكن هذا ضعيف ، بأنّ التقدير خلاف الظاهر ولا يصار إليه إلا بدليل ، ولا دليل في الآية عليه ، وبأنّ هذا التقدير لا يمنع من العزيمة ، لأنّ الحديث عن الإفطار لا يعني إلا جوازه في مقابل التحريم ، ولا يعني ذلك في مقابل الإلزام))[1].

ووقف السيد فضل الله عند حذف الفاعل في التعبير القرآني نحو قوله تعالى:﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾(القيامة:٢٦) ، اذ ذكر السيد فضل الله أنّ الفاعل في هذه الآية محذوف للعلم به ، وتقدير الكلام: اذا بلغت الروح التراقي قبل ان تخرج من الجسد[2].

ومثله ما جاء في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾(ص ٣٢) ، اذ صرح السيد فضل الله بحذف الفاعل في هذه الآية والتقدير: حتى توارت الشمس في الحجاب[3].

وذهب السيد فضل الله إلى القول بحذف المفعول به إذا كان في الكلام ما يدل عليه كحذف المفعول مع فعل المشيئة ، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (الأنعام: من الآية١٤٩) ، إذ يرى السيد فضل الله ان المعنى: فلو شاء هدايتكم[4].

وهذا النوع من الحذف مطرد ، اذ يكثر حذف مفعول المشيئة من دون سائر الأفعال ، لأنّه لا يلزم من وجود المشيئة وجود المشاء[5].

وفي بيان قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ امةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ ووجدَ مِنْ دُونِهِمُ امرَأَتَيْنِ تَذُودَان قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ

---

(١) تفسير من وحي القران: ٤ / ٢٥ وهذه الآية من آيات الأحكام التي اختلف فيها الفقهاء، اذ اختلفوا في مسالة الإفطار في شهر رمضان في أثناء السفر والمرض هل هو رخصة أم عزيمة؟ ينظر: الجامع لأحكام القران:٢ /٢٠٠ـ٢٠٢ .

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٢٣ / ٢٥١ .

(٣) ينظر : المصدر نفسه : ٢٦٠/١٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٩ / ٢٦٢ – ٢٦٣ .

(٥) ينظر: معترك الأقران: ١ / ٢٢٣ .

﴿وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾(القصص:٢٣) ، يرى السيد فضل الله ان المفعول به قد حذف في هذه الآية أكثر من مرة ،لان العناية منصبة على الفعل من دون المفعول ، والمعنى:وجد عليه امة من الناس يسقون أغنامهم ، وامرأتين تذودان غنمهما ، وقالتا لا نسقي غنمنا[١].

وهذا ما ذكره الجرجاني في بيانه دلالة المحذوف في هذه الآية قائلا: ((لا يخفى على ذي بصر انه ليس في ذلك كله ، إلا ان يترك كله (أي المفعول) ويؤتى بالفعل مطلقا وما ذاك إلا ان الغرض في ان يعلم انه كان من الناس في تلك الحال سقي ومن المرأتين ذود وأنهما قالتا: لا يكون منا سقي حتى يصدر الرعاء))[٢].

وقد وقف السيد فضل الله أمام حذف الخبر من الجملة الاسمية ، وهذا النوع من الحذف أكثر ما يكون إذا جاءت الجملة المحذوفة الخبر معطوفة على جملة اسمية والمبتدآن مشتركان في الحكم ، ويأتي هذا النوع من الحذف للإيجاز والاختصار ، نحو قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأنهار أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾(الرعد:٣٥) ، اذ يرى السيد فضل الله ان الخبر الثاني قد حذف من جملة (وظلها) لدلالة الأول عليه في جملة (أكلها دائم) ، والتقدير: وظلها دائم ، لكثافة أوراق أشجارها واستمراريتها على مدى الزمن ، او لحالة أخرى لا يعلمها إلا الله ، وقد جاء الحذف اختصارا ؛ لأنّ الكلمة المحذوفة مدلول عليها بالسياق[٣].

وأشار سيبويه إلى مثل هذا النوع من الحذف قائلا: ((وذلك قولك متى سير عليه ، فيقول: مقدم الحاج ، وخفوق النجم ، فإنما هو زمن مقدم الحاج ، وحين خفوق النجم ، ولكنه على سعة الكلام والاختصار))[٤].

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٧ / ٢٨٤ .

(٢) دلائل الإعجاز: ١٢٤ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٢ / ٦٣ ، والبرهان في علوم القران: ٣ / ١٥٦ .

(٤) الكتاب: ١ / ٢٢٢ .

ووقف السيد فضل الله أمام حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، وهو في كلام العرب وأشعارها وفي القران الكريم ، أكثر من ان يحصى وأحسنه ما دلت عليه القرائن[1] ، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إلا أن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ منَ الْغَمَام وَالْمَلائكَةُ وَقُضِيَ الأمر وَإِلى اللَّه تُرْجَعُ الأمور﴾(البقرة:٢١٠).

قال السيد فضل الله في بيانه دلالة هذه الآية: ((.. فإنّ كل هذه المفاهيم توحي بالهول ، بما يثيره التأكيد على عزة الله واستبدال إتيان إرادة الله بإتيانه بالذات ، مما يعمق الشعور بعظمة الموقف ودقته ، وهذا من الأساليب المتعارفة في القرآن في كل ما يستعمله من أساليب حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه في موضعه))[2].

وهذه الدلالة التي ذكرها السيد فضل الله لحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه في هذه الآية لا تبتعد عما ذهب إليه كثير من أهل اللغة والمفسرين الذين اهتموا بمعاني القران في توجيه دلالة المحذوف في هذه الآية ، ومنهم الزجاج الذي نقل عن أهل اللغة قولهم: ((معناه: يأتيهم الله بما وعدهم من العذاب والحساب ، كما قال: ﴿ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ﴾(الحشر: من الآية٢) ، أي أتاهم بخذلانه إياهم))[3]. وقال الزمخشري: ((إتيان الله: إتيان أمره وبأسه ، كقوله: ﴿ أو يَأْتِيَ أمر رَبِّكَ﴾(النحل: من الآية٣٣). ويجوز ان يكون المأتي به محذوفا بمعنى: ان يأتيهم الله ببأسه او بنقمته للدلالة عليه بقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(الأنفال: من الآية٤٩)))[4].

ومنه ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾(يوسف: من الآية٨٢) ، وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾(الفجر:٢٢) ، اذ يرى السيد فضل الله أنّ هذا النوع من الحذف يأتي للإيحاء بالهول فوق الهول والرهبة فوق الرهبة عن طريق إسناد الفعل إلى الله تعالى[5].

---

(١) ينظر: الامالي الشجرية: ١ / ٥١ .

(٢) تفسير من وحي القران: ٤: ١٣٥ .

(٣) معاني القران وإعرابه: ١ / ٢٤١ .

(٤) الكشاف: ١ / ٢٣٠ .

(٥) ينظر: تفسير من وحي القران: ٤ / ١٣٥ .

وكثر الحذف في القران الكريم لعلم المخاطب بالمحذوف ، ويؤكد هذا ما ذهب إليه ابن مضاء القرطبي ، قال: ((والمحذوفات في كتاب الله تعالى لعلم المخاطبين بها كثيرة جدا ، وهي إذا ظهرت تم بها الكلام ، وحذفها أوجز وابلغ))[1] ومن ذلك حذف الجواب في سياق الاستفهام الإنكاري ، اذ يحذف الجواب في هذا الأسلوب عندما يراد إثبات الإنكار من غير التعرض لذكر الجواب لوضوحه وبداهته ، نحو قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبّاً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّن يَمْشِي سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الملك:٢٢).

قال السيد فضل الله: ((وهذا هو الاستفهام الذي لا يراد منه معرفة مضمونه ، لوضوح الجواب فيه ، ولكن أريد منه الإنكار على هؤلاء))[2] ومنه أيضا ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاء اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾(الزمر:٩) ، اذ يرى السيد فضل الله أنّ الجواب في مثل هذا الضرب من الحذف معلوم عند المخاطب ، وهل يكون الجواب إلا أنهما لا يستويان عند الله؟ فلا يستوي الذين يملكون العلم في القيمة الإنسانية والذين لا يملكونه ، بل يتقدم العلماء على الجهلاء عند الله الذي يريد لعباده ان يأخذوا بأسباب العلم ليحصلوا على الهدى من خلاله[3].

وقد يحذف جواب الاستفهام لوجود القرائن الدالة عليه ، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُواْ صَرَفَ اللّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُون﴾(التوبة:١٢٧) ، اذ يرى السيد فضل الله ان جواب الاستفهام في مثل هذه الآية محذوف ، وتقديره: لا يرانا من أحد ، بدليل قولهم ((ثم انصرفوا)) ، والحذف هنا يشير إلى شدة حذرهم ومبلغ حيطتهم من اكتشاف نفاقهم

---

(١) الرد على النحاة: ٧٢ .

(٢) تفسير من وحي القران: ٢٣ / ٢٦ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٩ / ٣١٠- ٣١١ .

من الناس المحيطين بهم عن طريق سماعهم بعض كلماتهم او مشاهدة بعض حركاتهم[1].

ويحذف جواب الشرط إن دل عليه دليل في الكلام ، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ﴾(النور:١٠) .

قال السيد فضل الله: ((أمّا جواب الشرط الذي تختزنه كلمة (لولا) ، فقد يكون تقديره: لولا فضل الله عليكم ورحمته... لتحولت حياتكم إلى ساحة للمشاكل الخاصة والعامة ، ولانتهيتم إلى السقوط في الخطيئة المميتة ، ولاختل نظام حياتكم بالاهتزاز الدائم الذي يثيره وجود القضايا المعقدة التي لا تنتهي إلى حل عادل))[2].

---

(١) تفسير من وحي القران: ١١ / ٢٥٠ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٤٣/١٦.

المبحث الرابع

القصر والحصر

القصر هو: ((تخصيص أمر بأخر بطريق مخصوص))[1] ،وهو عند أهل العربية: ((إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه))[2].

والحصر والقصر مصطلحان مترادفان في الدلالة على شيء واحد ، اذ جاء في شروح التلخيص: ((القصر هو الحصر))[3].

ووصف هذا الأسلوب بأنّه: ((فن دقيق المجرى ، لطيف المغزى ، كثير الفوائد.. يستعمله الأديب ليأتي أسلوبه مصورا قويا يوحي إلى القارئ بمعان شتى.. وفيه لون من الإيجاز هو البلاغة كلها ، وذلك أنّ جملة القصر تقوم مقام جملتين))[4].

وقد عني النحويون والبلاغيون بدراسة هذا الموضوع ، اذ تناوله النحويون في أثناء الكلام على الاستثناء وأنواعه ، او على تقدم أحد ركني الإسناد والمتعلقات في بابي الجملة والتوكيد من دون ان يفردوا له بابا خاصا.

وتناوله البلاغيون في ضمن مباحث علم المعاني بأدواته وملامحه النحوية ، فمواد هذا المبحث ، مثل (إنما) ، والنفي والاستثناء ، وقصر الفاعل على المفعول ، والمفعول على الفاعل ، وتقديم ما حقه التأخير ، دالة على تعلقها بمادة النحو[5].

---

(١) التعريفات :١٤٤ .

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون: ٢ / ٢٤ .

(٣) شروح التلخيص: ٢ / ١٦٦ .

(٤) من بلاغة النظم القرآني: ٢ / ٨- ٩ .

(٥) ينظر: علم المعاني بين الأصل النحوي والموروث البلاغي: ٨٤- ٨٥ .

ولأسلوب القصر طرفان هما: المقصور ، وهو الشيء المخصص ، والمقصور عليه ، وهو الشيء المخصص به ، وينقسم باعتبار هذين الطرفين إلى قصر موصوف على صفة ، نحو: ما زيد إلا شاعر ، فهنا قصرنا الموصوف ، وهو زيد على الصفة التي هي الشاعرية ، وإلى قصر صفة على موصوف ، نحو: إنما الشاعر زيد. وهنا قصرنا الصفة ، وهي الشاعرية ، على الموصوف الذي هو زيد. ذلك ان ((الشيء الأول هو الذي خصصته بغيره وقصرته عليه ويسمى المقصور ، والشيء الثاني هو الذي خصصت به غيره وقصرته عليه ويسمى مقصورا عليه ، ولا بد من أن يكون أحدهما صفة والآخر موصوفا وهذا اقتضاء عقلي ، لأنك أثبت أحدهما للآخر..))[1] .

أما طرق القصر فهي كثيرة ، ولعل أهمها: القصر بـ(إنما) ، والقصر بالنفي والاستثناء ، والقصر بالتقديم ، والقصر بالتعريف..

ومن طرائق القصر التي عرض لها مفسرنا القصر بـ(إنما) ، وموضوعها على ان يجئ الخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته ، او لما ينزل هذه المنزلة[2] ومقاله من التنزيل:﴿إنما يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾(الأنعام: من الآية٣٦) ، فذلك تذكير بأمر معلوم لا مجال معه للإنكار ، فلا استجابة إلا لمن يستمع ويعقل ما يقال ، فان لم يكن منه ذلك ، لم يستجب ، فالاستجابة — كما يرى السيد فضل الله - لا تكون إلا من موقع الوعي للفكرة ، فهم الذين يعرفون مداها في الحياة ، وهم الذين يعون عمقها في الزمن وامتدادها في النفس والعقل والضمير ، وهؤلاء هم الأحياء الذين تتفجر الحياة فيهم فكرا وشعورا وحركة[3].

ومن دلالات (إنما) أنّها قد تدخل في الشيء ادعاء بأنّه معلوم وثابت لا يدخله الشك ، نحو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إلا كَمَا يَقُومُ الَّذي يَتَخَبَّطُهُ الشيطان مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بأنهم قَالُوا إنما الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا﴾(البقرة: من الآية٢٧٥) ، اذ

---

(١) دلالات التراكيب: ٦٨ .

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٥٥ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ٩ / ٨٦ .

جعلوا الربا أصلا دون البيع ، وادعوا بقولهم (إنما البيع مثل الربا) ، أنّ ذلك أمر معلوم وثابت لا يدخله الشك ، اذ لم يقولوا: إنما الربا مثل البيع ، فعكسوا الكلام عن طريق التشبيه مبالغة في ذلك.

يرى السيد فضل الله: أنّ هذا من التشبيه المقلوب ، فإنهم يريدون القول: إنما الربا مثل البيع ، ليصلوا إلى غرضهم وهو التحليل ، فعكسوا الكلام للمبالغة وقالوا (إنما البيع مثل الربا) الذي يوحي بأنّهم يريدون تحريم البيع ، من خلال الظاهر ، فأصبح المشبه به قائما بالمشبه وتابعا له ، فإنّ هذا النحو من القلب في الكلام لا يبتعد عن تحقيق غرضهم[1].

وقريب من هذا ما جاء في القران وصفا لأحوال المنافقين ، نحو قوله تعالى: ﴿وإذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأرض قَالُوا إنما نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ (البقرة:١١) ، فقد جاءت (إنما) مع ما فيها من إثبات فضلا عن التعبير بالجملة الاسمية المصدرة بالضمير (نحن) زيادة في تأكيد ما يدعون اذ يرى السيد فضل الله أنّ ظاهر قولهم: (إنّما نحن مصلحون) يوحي بالصلاح ولكنه يحمل الفساد في أهدافه ووسائله ودوافعه ، أي إذا نهوا عن الفساد البين فهم يحاولون فلسفته وإعطاءه الصفات التي تجعله واجهة من واجهات الإصلاح ، ويمنحون أنفسهم من خلال ذلك صفة المصلحين[2].

ومن الشواهد الأخرى التي جاء فيها القصر الحقيقي ادعاء ومبالغة من دون ان يقوم هذا النوع من القصر على المطابقة الحقيقية للواقع ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾(فاطر:٢٨) ، اذ يرى السيد فضل الله ان قصر خشية الله على العلماء لا يعني ان غير العالم لا يخشى الله ، لكن سياق الآيات قد جاء للتنويه بشان العلماء وتعظيم منزلتهم ، فهم الذين استطاعوا –بعلمهم– ان يربوا خشية الله في قلوبهم ، فعاشوا الخشوع بين يديه ، والتزموا بشريعته ، وانقادوا لرسله[3].

---

(١) تفسير من وحي القران: ٥ / ١٣٨ ، وينظر: البحر المحيط: ٢ / ٥٣٧ .

(٢) ينظر : تفسير من وحي القران: ١ / ١٤٥ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٩ / ١٠٥ - ١٠٦ .

ومن طرائق القصر النفي والاستثناء وقد عرف هذا النوع من القصر عند النحاة بالاستثناء المفرغ ، وهو ما حذف فيه المستثنى منه والكلام غير موجب[1].

والقصر بالنفي والاستثناء ، إنما يستعمل في الأمر الذي ينكره المخاطب او ما ينزل هذه المنزلة ، بقصر صفة على موصوف قصرا حقيقيا بحيث لا يتصف بهذه الصفة إلا ذلك الموصوف دون غيره ، وقد يستعمل بقصر موصوف على صفة قصرا إضافيا ، فمن الأول ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَـٰهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَـٰنُ الرَّحِيمُ ﴾(البقرة:١٦٣) ، فالله تعالى هو وحده الذي يتصف بهذه الصفة (الإلوهية) على جهة القصر الحقيقي لا الإضافي.

قال السيد فضل الله في بيان دلالة هذه الآية: ((فهذه هي الحقيقة التفصيلية للتوحيد التي لا بد لكل مؤمن من ان يختزنها في وجدانه الإيماني من أجل نفي الالوهية عن كل ما يعتبره الناس إلها ، او ما يمكن ان ينحوه هذه الصفة في المستقبل ، كاستغراقهم في خصائص الموجودات الذاتية مّما تمثل فيها من عناصر العظمة التي توحي إليهم بالاعتقاد المنحرف ، والتصور المشترك ، وإثبات الالوهية لله وحده في تعينه في ذاته ، بحيث تنفي وحدته غيره من دون حاجة إلى نفي الغير بطريقة خارجية))[2].

وفي بيان قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ﴾(الأنعام: من الآية٥٩) ، يرى السيد فضل الله ان القصر بالنفي والاستثناء في هذه الآية (لا يعلمها إلا هو) ، دل على قصر علم الغيب على الله تعالى ونفي اتصاف غيره بهذه الصفة ، فلا علم للغيب الا عن طريقه ، لأنّه ـ وحده ـ الذي يملك مفاتحه وخزائنه ، فلا يجوز وصف أحد غيره بذلك إلا بما يرزقه الله من مفردات علمه على سبيل التعليم لا على سبيل إعطاء القدرة[3].

وقد لا يراد القصر الحقيقي بل الإضافي ، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ

---

(١) ينظر: شرح الرضي على الكافية: ١ / ٢٢٤ .

(٢) تفسير من وحي القران:١٤٣/٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٩ / ١٣٨ .

خنزيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾(الأنعام:١٤٥) ، إذ تساءل السيد فضل الله: أهذه الآية ظاهرة في قصر التحريم على هذه الأمور ، في الوقت الذي نجد في الشريعة من المحرمات ما هو أكثر من ذلك؟

وفي جوابه عن ذلك وجهان[١]:

الأول: أنّ آية الأنعام مكية واردة في مقام رد هؤلاء الذين ادعوا تحريم ما حرموه ، فكانت بيانا لما كان محرما في ذلك الوقت ، ثم توسع التحريم – بعد ذلك – على حسب تدرج الشريعة في نزول الأحكام ، كما يلاحظ في سورة المائدة التي هي من السور المدنية[٢].

الثاني: أنّ هذه الآية واردة في حصر المتعارف من الحيوانات التي يأكلها الناس في ذلك الوقت ، فيخرج منها أمثال الحيوانات التي لم يتعارف بينهم أكلها ، كالكلاب والسبع والحشرات ونحوها ، فلم تكن واردة في عنوان الآية (على طاعم يطعمه) لتخرج منها وليرد إشكال التخصيص بالأكثر فيكون الحصر إضافيا لا حقيقيا.

ومن القصر الإضافي ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ. إن أنت إلا نَذِيرٌ ﴾(فاطر ٢٢ -٢٣) ، اذ قصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) على صفة الإنذار ، من دون ان يملك تحويل القلوب عما هي عليه من العناد والمكابرة ، ذلك أنّ الإنذار هو مهمته الأولى والأخيرة بعد ان أخذوا بأسباب الضلال

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ٩ / ٣٥٤- ٣٥٥ .

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} (المائدة: ٣).

وابتعدوا عن أسباب الهدى والإيمان[1].

وقد يأتي القصر الإضافي مقلوبا ، نحو ما جاء في قوله تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾(المائدة: من الآية٧٥) ، فالنصارى يعتقدون أنّ الله ثالث ثلاثة﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾(المائدة: من الآية٧٣)).

وفي ضوء ذلك يرى السيد فضل الله ان الله تعالى قلب اعتقادهم ، فالمسيح مقصور على كونه رسولا يخلو كما خلت الرسل من قبله ، ولا يتجاوز ذلك إلى كونه إلها كما اعتقدوه[2].

ومن طرائق القصر الأخرى تقديم ما حقه التأخير ، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللّهُ لاَ تَتَّخِذُواْ إِلهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلهٌ وَاحِدٌ فَإيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾(النحل:٥١) ، اذ قدم المفعول به (اياي) على الفعل والفاعل في قوله: (فارهبون) لإفادة الحصر.

قال السيد فضل الله:((.. بما يعنيه الحصر من أمر بعدم الانقياد لأية قوة أخرى توحي بالخوف او بالرهبة ، وتدفع الناس إلى عبادتها من دون الله ، وحصر الانقياد بالله ، لأنّه القوة الوحيدة التي تسقط أمامها كل القوى مهما كانت عظيمة وكبيرة و مخيفة))[3].

والقصر بالتعريف طريقة أخرى من طرائق القصر ، اذ تأتي هذه الطريقة عن طريق المبالغة في القصر بـ(أل) التعريف الداخلة على الصفة ، نحو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّواْ إِلَى اللّهِ مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ (الأنعام:٦٢) ، اذ أفاد دخول (أل) التعريف على (الحق) ثبات الصفة وكمالها اذ لا يتصف بكمالها المطلق إلا الله تعالى ، كما يرى السيد فضل الله ، ذلك أنّ التعبير بالحق بوصفه صفة من صفات الله كان من جهة ان الكلمة تمثل الثبوت ، والله – وحده – هو الذي يملك في ذاته وصفاته الثبوت كله ، فلا مجال لعروض الزوال عليه في ذلك كله ، ولا لطروء التغيير

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران :١٩ / ١٠٢ - ١٠٣ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه : ٢٨٦/٨- ٢٨٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٣ / ٢٣٩ .

والانتقال في وجوده ، بينما لا يملك أي مخلوق هذه الخصوصية[1].

ومن القصر بالتعريف ما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.اللَّهُ الصَّمَدُ﴾(الإخلاص: ١-٢) اذ دخلت (أل) التعريف على (الصمد) ، لإفادة القصر.

قال السيد فضل الله في تقرير معنى القصر في هذه الصفة: ((أي السيد المقصود في كل الحوائج ، الذي يحتاج الخلق كلهم إليه في كل أمورهم.. لأنّه المهيمن على الأمر كله ، وعلى الوجود كله ، فكل وجود هو ظل لوجوده ، ومظهر لقدرته))[2].

وهذا المعنى هو ما ذهب إليه المفسرون الذين رأوا أنّ الموصوف به على الإطلاق هو الله تعالى ، فإنّه يستغني عن غيره مطلقا ، وكل ما عداه محتاج إليه[3].

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٩ / ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) المصدر نفسه: ٢٤ / ٤٨٤- ٤٨٥ .

(٣) ينظر: مجمع البيان: ١٠ / ٨٦١، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل ،البيضاوي: ٤ / ٢٦٩ .

الفصل الرابع

الانسجام النصي

المبحث الأول: المناسبة النصية

المبحث الثاني: النصوص القرآنية بين الموافقة والمعارضة النصية

الانسجام لغة

يقال: سجمت العين الدمع والسحابة الماء تسجمه سجما و سجوما و سجمانا: وهو قطران الدمع وسيلانة قليلا كان أو كثيرا. وانسجم الماء والدمع فهو منسجم إذا انسجم أي انصب ، والانسجام هو الانصباب[١].

ولا يبتعد المعنى الاصطلاحي للانسجام عن المعنى اللغوي له ، لأن الوضع اللغوي الذي تعاهد عليه أهل اللغة يلقي ضلاله الدلالية على المعنى العلمي المجرد للمصطلح.

فالانسجام اصطلاحا :

((هو أن يأتي الكلام متحدرا كتحدر الماء المنسجم سهولة سبك وعذوبة ألفاظ حتى يكون للجملة من المنثور والبيت من الموزون وقع في النفوس وتأثير في القلوب ما ليس لغيره مع خلوه من البديع وبعده عن التصنع. و أكثر ما يقع الانسجام غير مقصود كمثل الكلام المتزن الذي تأتي به الفصاحة في ضمن النثر عفوا ، كمثل أشطار وأنصاف وأبيات وقعت في أثناء الكتاب العزيز))[٢].

ويلحظ - في ضوء هذا التعريف - أن الانسجام مصطلح قديم في التراث النقدي والبلاغي العربي ، غير أنّه كان قائما على البعد الشكلي للنص من حيث

---

(١) ينظر: لسان العرب :٣/ ٢٥٠ (سجم)، ومقاييس اللغة :١٣٦/٣- ١٣٧.

(٢) تحرير التحبير: ٤٢٩ .

جماليته ورونقه وعذوبة ألفاظه ثم اخذ هذا المصطلح يميل إلى البعد المضموني فضلا عن هيكلة بناء النص في الدراسات الحديثة[1]. يقول الدكتور كمال عيد: ((الانسجام هو تحقيق وحدة قياسية على المستوى الجمالي شكلا ذا طبيعة فنية خاصة تبرز المضمون موحدا))[2].

وترتبط دراسة الانسجام بـ(علم اللغة النصي) ، الذي تجاوز الأطر السائدة في دراسة اللغة والقائمة على الوصف البنيوي لجمل منعزلة إلى النص بوصفه بنية كلية أكبر من مجموع الجمل التي تكونه ، فالنص هو: ((تتابع مترابط من الجمل))[3] ، وهو: ((عبارة عن مدخل إلى شبكة لا تحصى من المعاني ، تتبدل آفاقها باستمرار تبدل القراءات الممكنة))[4].

أما علم اللغة النصي فهو ذلك الفرع من فروع علم اللغة ، الذي يهتم بدراسة النص بوصفه الوحدة اللغوية الكبرى التي تنتظم بها أجزاء النصوص ، وترتبط فيما بينها للإخبار عن كل مفيد[5].

والقرآن الكريم نص لغوي معجز يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا ، وليس من سبيل التيسير أن نصف الحضارة الإسلامية أنها حضارة (النص) ، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها ، وقامت علومها وثقافتها ، على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه. وليس معنى ذلك أن (النص) بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة ، فالنص أيا كان لا ينشئ حضارة و لا يقيم علوما وثقافة ، أن الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة: جدل الإنسان مع الواقع من جهة ، وحواره مع النص من جهة أخرى[6].

والنص هو سياق المعنى ، والقرآن يبنيه على وفق نظام خاص ، فالقرآن نزل بلسان

---

(١) ينظر: البحث الدلالي عند الرازي :١٢٠ .

(٢) فلسفة الأدب والفن ،د٠كمال عيد :٥٣ .

(٣) علم اللغة والدراسات الأدبية، برند شيلنر :١٨٧- ١٨٨ .

(٤) النقد والدلالة، محمد عزام :٥٢ .

(٥) ينظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، د. صبحي إبراهيم الفقي :٣٤/١- ٣٥ .

(٦) ينظر: مفهوم النص: د٠نصر حامد أبو زيد: ٩ .

عربي مبين لا بنحو عربي مبين ، وامتدت تراكيبه على رحاب اللغة ، ولم تنحبس في بوتقة القواعد النحوية ، فالقرآن يهيمن على اللغة كلها ، ما اطرد منها وما لم يطرد[1].

وإذا كانت اللسانيات تستعمل مصطلح (النص) للدلالة على مقطع مكتوب أو شفوي بغض النظر عن طوله ، ولكنه يشكل كلا متماسكا ، فإنّ النص القرآني يمتاز من بقية النصوص بفرادة تماسكه وكيفية هذا التماسك[2].

فالقرآن الكريم نص يقدم نفسه بوصفه نصوصا متداخلة في إطار السورة الواحدة. و يقدم نفسه بوصفه نصا واحدا في إطار السور المتعددة. وإنّ المعنى ليتعدد في بنائه بتعدد النصوص المتداخلة في إطار السورة الواحدة ويرتد إلى بؤرة دلالية واحدة في إطار السور المتعددة ، هي بؤرة التوحيد[3].

وما يحاول الباحث بيانه في هذا الفصل موقف السيد فضل الله من انسجام النص القرآني ووحدته ، وكيف كان ينظر إلى طبيعة الترابط الدلالي بين آياته وسوره ، سواء باتخاذ المكان عنصرا مهما في تحديد العلاقات بين الآيات والفصول الدلالية في ضمن السورة الواحدة فضلا عن وحدتها الموضوعية ، وهو ما اصطلح عليه الباحث بـ (المناسبة النصية) ، أو بإلغاء العنصر المكاني في الكشف عن دلالات الآيات والسور القرآنية ، وهو ما سمّاه الباحث بـ(الموافقة النصية) و(المعارضة النصية) التي هي معارضة ظاهرة موهومة بين نصوص القرآن الكريم أنتجها التحليل السطحي لهذه النصوص واتباع منهج غير سليم في دراستها قائم على اقتطاع النصوص من سياقها أو الاجتزاء ببعض منها ، مما قد يقف عائقا في بادئ التصور أمام انسجام النص القرآني.

ومن هنا تبرز أهمية الدراسة النصية لرفع ذلك التعارض الموهوم بين آيات الكتاب الكريم ، لأنّ القرآن وحدة واحدة يصدق بعضها بعضا ، ويؤدي بعضها إلى بعض.

---

(١) ينظر: البيان في روائع القرآن ،د. تمام حسان :١/١٩٩ - ٢٠٠ ،والدراسات اللغوية للقرآن الكريم ،د. عيسى شحاتة :١٩.

(٢) ينظر: اللسانيات والدلالة :٩٧.

(٣) ينظر: اللسانيات والدلالة :٩٧.

المناسبة النصية

تتخذ المناسبة النصية من المكان عنصرا مهما في تحديد العلاقة بين الآيات أو الفصول القرآنية في ضمن السورة الواحدة فضلا عن وحدتها الموضوعية. والمناسبة في أصل اللغة تدل على المقاربة والمشاكلة[1]. وأما في الاصطلاح فقد عرفها الزركشي بقوله: ((أمر معقول.إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. وكذلك المناسبة في فواتح الأي وخواتمها. ومرجعها — والله اعلم — إلى معنى ما رابط بينهما: عام أو خاص، عقلي أو حسي أو خيالي، وغير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني: كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول..))[2].

وعبر برهان الدين البقاعي (ت ٨٨٥ هـ) عن التناسب في القرآن، بقوله: ((علم يعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجادة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها. ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها، فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة وكانت نسبته من علم التفسير نسبة علم البيان من النحو))[3].

ولمعرفة المناسبة فائدتها في ارتباط آي القرآن بعضها ببعض، مما يجعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال

(١) ينظر: لسان العرب: ٦/١٧٥

(٢) البرهان في علوم القران: ١/٦١- ٦٢ .

(٣) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور :١/٦ .

البناء المحكم المتلائم الأجزاء[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن طبيعة الارتباط الناتج عن المناسبة يرجع إلى حقيقة الترتيب الحاصل بين آيات القرآن الكريم ، إذ أقرَ أكثر المفسرين والباحثين في حقل الدراسات القرآنية بأن ترتيب الآيات في السور القرآنية ترتيب توقيفي عن رسول الله(ص) ، وحكي بعضهم الإجماع على ذلك ، ومنهم السيوطي ، اذ يقول: ((الإجماع والنصوص المترادفة على أنّ ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك.))[2].

ويرى السيد فضل الله أنّ القرآن لم ينزل مرتبا على الطريقة الحالية ، بل نزل على دفعات لتربية المجتمع المسلم في كل قضاياه ومشاكله وأوضاعه المتنوعة التي كانت المسيرة الإسلامية – في حربها وسلمها – تواجهها في مختلف المراحل ، مما قد يفرض الحديث عن منهج أخلاقي تارة ، وعن نظام اقتصادي أخرى.. مما لا يفرض وجود حالة من الارتباط بين الآيات ، لأنّه ليس هناك ارتباط بين مواقع نزولها ومنطلقات موضوعاتها[3].

ويضيف السيد فضل الله أن المشكلة في الترتيب القرآني تبقى قائمة عند جمع القرآن فإذا كان النبي(ص) هو الذي أمر بجمعه تحت رعايته ، فلا بد لنا من البحث عن طبيعة الارتباط بينها ، بمعرفة المناسبة التي جعلت النبي صلى الله عليه واله وسلم يضع هذه الآية أو تلك في سياق تلك الآيات[4].

وإذا تركنا الجانب النظري عند السيد فضل الله إلى الجانب التطبيقي وجدنا حديثا مستفيضا عن المناسبة والترابط بين آيات القرآن المتجاورة وفصوله الدلالية فضلا عن الوحدة الموضوعية ، حتى أصبح ذلك من أهم خصائص تفسيره.

ولعل أهم ما يمكن أن يكون في هذا الجزء من البحث الموضوعات الآتية:

١-مناسبة اسم السورة لمضمونها.

---

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور:٦٢/١ .

(٢) الإتقان في علوم القرآن :١٢١/١ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٢٦٢،٢٦٣/٦ .

(٤) ينظر: المصدر نفسه : ٢٦٣/٦.

٢-المناسبة بين الآيات في ضمن السورة الواحدة.

٣-الفصول الدلالية.

٤-الوحدة الموضوعية أو وحدة الغرض.

أولا: مناسبة اسم السورة لمضمونها.

عنوان النص - بصفة عامة - أول ما يواجه متلقي النص أو محلله ، ومن ثم فهو يحتل مكانه عالية في التحليل النصي ، فالنص قد يكون مكملا للعنوان ، أو موضحا له ، أو مفصلا للإجمال الكائن فيه ، وكذلك اسم السورة ، اذ أنه يمثل عنوانها[1]. ولم تكن علاقة النص بعنوانه بعيدة عن الحس اللغوي العام الذي امتاز به علماء العربية ، فقد نبه إليها القدماء منذ وقت مبكر ، اذ ذكر السيوطي ما نصه ((ينبغي النظر في اختصاص كل سورة بما سميت به ، ولا شك أنّ العرب تراعي في كثير من المسميات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون في الشيء من خلق أو صفة تخصه أو تكون معه أحكم أو أكثر أو أسبق.. ويسمون الجملة من الكلام والقصيدة الطويلة بما هو أشهر فيها ، وعلى ذلك جرت أسماء سور القرآن))[2].

ويقول السيد فضل الله في هذا المعنى: ((إنّ أسماء السور القرآنية تخضع للتركيز على قصة معينة ، أو اسم معين او موضوع خاص بارز في السورة ، مما يراد توجيه الأنظار إليه ، فنجد أمامنا سورة آل عمران ، وسورة النساء ، والكهف ، والإسراء ، وغيرها من السور التي تشتمل على ما ترمز إليه عناوينها))[3].

وهذا يعني أن المناسبة بين اسم السورة ومضمونها قد تتخذ أساليب عدة ، ومن ذلك علاقة الاسم بالمضمون عبر الآية الأولى من السورة ، وهذه العلاقة من أكثر صور المناسبة استعمالا في القرآن الكريم[4].

---

(1) ينظر علم اللغة النصي :٢:١٠٥- ١٠٦ .

(2) الإتقان في علوم القرآن :١١٢/١ .

(3) تفسير من وحي القرآن :٩٥/١ .

(4) ينظر : على سبيل المثال: سورة الإسراء، وطه، والمؤمنون، والفرقان، ويس، والصافات،=

فسورة (المنافقون) سميت تبعا للآية الأولى منها في قوله تعالى: ﴿إذا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ أنكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أنكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ أن الْمُنَافِقِينَ لكاذبون﴾(المنافقون:١)

قال السيد فضل الله: ((ولم تكن هذه السورة السورة الأولى والأخيرة التي تحدثت عن المنافقين ، فهناك أكثر من سورة[١] تعرضت لأوضاعهم العامة والخاصة ، ولكن هذه السورة أخذت عنوان (المنافقون) ، لأنّ بدايتها كانت تطرح الاسم بشكل صارخ وبارز مما يجعل الحديث عنهم عنوانا لهذه الجماعة وللسورة))[٢] ، ومما يؤيد كون العنوان مقتطعا من الآية الأولى رفع (المنافقون) حكاية عنها.

وسورة المرسلات من السور القرآنية التي سميت بهذه التسمية لورود هذه الكلمة بشكل بارز وصريح في الآية الأولى منها في قوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً ﴾ (المرسلات:١).

قال السيد فضل الله: ((وجاء اسم المرسلات ، اقتطاعا من الآية الأولى التي تحدثت عن المرسلات ، في إيحاء بالأجواء المتحركة في النظام الإلهي الذي لا يتجمد في موقع واحد ، أو في زمن واحد ليكون إيذانا بالحركة الواعية في أجواء الطاعة))[٣].

ويلحظ أنّ هذه الصورة من صور المناسبة بين العنوان والمضمون قد ترتبط بصورة أخرى هي علاقة اسم السورة بالمضمون عبر حدث مذكور فيها ، وتتجلى هذه العلاقة أو المناسبة عبر ذكر حدث بارز في السورة فتسمى بهذا الحدث على الرغم من وجود أحداث أخرى ، نحو سورة (التكوير) ، التي تتحدث عن أجواء يوم القيامة وما يجري فيها من أحداث كونية تكون بمثابة علامات وآيات تدل عليه ، كتكوير الشمس وانكدار النجوم. ويلحظ أنّ تسمية هذه السورة بـ(التكوير) جاء نسبة إلى

=والذاريات، والنجم، والواقعة، والملك، والمعارج، والطارق، والأعلى، والفجر، والشمس، والبلد، والليل، والضحى.

(١) ينظر على سبيل المثال: سورة البقرة، والنساء، والأنفال، والتوبة، والأحزاب.

(٢) تفسير من وحي القرآن :٢٢/٢٢٦.

(٣) المصدر نفسه :٢٣/٢٨٦ .

الحدث البارز في هذه السورة وهو تكوير الشمس في قوله تعالى: ﴿إذا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ (التكوير:١) ، من دون بقية الأحداث على الرغم من تعددها.

قال السيد فضل الله في بيان سبب التسمية ((أمّا كلمة (التكوير) فقد أخذت من قوله تعالى: (إذا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ) في ما تمثله من الحدث العظيم))(١).

وأعقب السيد فضل الله ذلك ببيان أهمية هذا الحدث وطغيانه على بقية الأحداث ، ذلك أن فقدان الشمس لضوئها يترك تأثيره وإيحاءه على الظواهر الكونية الأخرى كلها ، ويجعلها شيئا معقولا في ميزان التصور(٢).

ومن شواهد ذلك سورة (الانفطار) ، اذ جاءت التسمية وصفا للحدث الكوني في قوله تعالى: (إذا السَّمَاءُ انفطرت) (الانفطار:١) قال السيد فضل الله: ((وقد اختار الله تسمية هذه السورة بالانفطار تأسيا بالآية التي استهلها بها وهو قوله عز وجل: (إذا السَّمَاءُ انفطرت) ، وكأنه شاء لفت الأنظار ، منذ البداية إلى الأهمية الخاصة لهذه الظاهرة — الحدث — الكونية التي تندرج في إطار شروط الساعة أو يوم القيامة))(٣).

ونرى أن الانسجام والتناسب في سورتي (التكوير) و (الانفطار) قد تحققت عبر أمور عدة منها:

١-المناسبة بين اسم السورة والآية الأولى منها.

٢-المناسبة بين اسم السورة والحدث البارز فيها.

٣-المناسبة بين اسم السورة ومضمونها كله ، كون السورتين قد تحدثتا عن أجواء يوم القيامة ، وبذلك يكون اسم السورة إشارة إلى موضوعها كله.

ومن ذلك مناسبة اسم السورة لمضمونها عبر قصة مذكورة فيها ، وهذا النمط من أنماط المناسبة يعد مكملا للنمط السابق ، فالحدث أو الموقف الذي تماسك اسم السورة بالسورة نفسها من خلاله لم يستغرق السورة كلها ، بل هو جزء منها ، لكنه

---

(١) [illegible] تفسير من وحي القرآن: ٨٥/٢٤ - ٨٦.

(٢) المصدر نفسه : ٨٥/٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٤/٢٤ .

متماسك ومنسجم مع صلب السورة. كذلك هنا ، القصة لم تستغرق السورة كلها ، وإنّما هي واحدة من القصص المذكورة في السورة[1].

فسورة(مريم)سميت بهذا الاسم على الرغم من ورود قصص أنبياء آخرين في السورة ،كنوح وإبراهيم وموسى(ع) ، وذكر أطراف من الحوار مع رسول الله محمد(ص).

ولعل تساؤلا يرد: لماذا سميت السورة بهذا الاسم دون غيره؟

يمكن القول إنّ هناك سوزا منفصلة كاملة باسم نوح وإبراهيم(ع) ، وهناك سور كثيرة تفصل قصة موسى(ع) ، وهي من أكثر القصص ورودا في القرآن الكريم[2]. أما مريم(ع) فلم تفصل قصتها إلا في هذه السورة على الرغم من إجمالها في سورتي آل عمران والتحريم[3] ، مع ذكر اسمها مقرونا باسم عيسى(ع) في غير موضع من القرآن الكريم[4].

يقول السيد فضل الله في سبب التسمية:((لقد أريد لاسم مريم بنت عمران أن يكون عنوانا لهذه السورة ، لأنّ الله تحدث فيها عن قصة ولادتها لعيسى عليه السلام بما يتمثل فيها من أجواء روحية ، وما يحيط بها من أوضاع غيبية ، وما يهيمن عليها من إعجاز ، مما يجعل قصته تتصل بأكثر من بعد من إبعاد العقيدة ، في عالم الغيب والشهود))[5].

ويذكر السيد فضل الله سببا آخر لتسمية هذه السورة باسم مريم(ع) ، وهو التذكير بهذه المرأة الطاهرة التي عاشت الإيمان في طفولتها وشبابها ، في ابتهال خاشع مع الله ، في محرابها الذي كان موقعا من مواقع الفيض الإلهي بالرحمة ، فضلا عن كونها الإنسانة الوحيدة في عصرها التي يمكن أن تكون موضعا لكرامة الله ، وإظهار

---

(١) ينظر علم اللغة النصي :١١٣/٢ .

(٢) ينظر على سبيل المثال: سورة البقرة ،والأعراف، ويونس، وطه، والشعراء، والقصص .

(٣) سورة آل عمران الآيات: ٣٤- ٤٥ ، وسورة التحريم :١٢.

(٤) ينظر على سبيل المثال: النساء :١٥٧و١٧١ ، وسورة المائدة: ١٧ و٤٦ و٧٢، والأحزاب: ٧، والحديد: ٢٧ ، والصف :٦ .

(٥) تفسير من وحي القرآن :٧/١٥ .

قدرته في خلق هذه الظاهرة الإنسانية الجديدة وهي ولادة عيسى(ع) من دون أب[1].

ومن شواهد ذلك تسمية سورة (يونس) بهذا الاسم، على الرغم من أن هذا الاسم لا يمثل حجما كبيرا في حركة الآيات في داخل السورة، فلم يذكر إلا في آية واحدة: ﴿فَلَوْلا كانت قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إيمانها إلا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾ (يونس:٩٨)، مع ذكر قصص أنبياء آخرين كقصة نوح(ع) (يونس: ٧١-٧٣)، وقصة موسى وهارون(ع) (يونس: ٧٥-٩٣). ففضلا عن السبب الذي ذكر أنفا في قصة مريم(ع)، وهو إفراد قصة نوح بسورة مستقلة، وتكرير قصة موسى(ع) في غير موضع من القرآن، يذكر لنا السيد فضل الله سببا آخر، ذلك أنّ قوم يونس هم المثل الوحيد الذي سجله القرآن الكريم للقوم الذي تداركوا أنفسهم قبل مجيء العذاب في تراجعهم عن الموقف السلبي إلى الموقف الإيجابي في دائرة الإيمان، اذ عاشوا التوبة الخالصة التي تقبلها الله تعالى فكشف عنهم العذاب[2].

ومن ذلك تسمية سورة (البقرة) بهذا الاسم، على الرغم من تعدد قصصها وأحداثها، إلا أنها نعتت بهذا الاسم لقرينة ذكر قصة البقرة فيها وعجيب الحكمة منها، لقوله تعالى: ﴿وإذ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِه أن اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أن تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أتتخذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بالله أن أَكُونَ منَ الْجَاهلينَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وإذ قَتَلْتُمْ نَفْساً فادارَأْتمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ. فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الموْتى وَيُرِيكُمْ آياته لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(البقرة: ٦٧-٧٣).

فقد تساءل السيد فضل الله – على طريقته في الكشف عن سبب التسمية في بداية تفسيره لكل سورة من سور القرآن – قائلا: ((أول ما قد يتبادر إلى أذهاننا في ما يتعلق بهذه السورة هو السؤال التالي: لماذا كانت هذه التسمية؟)).

وقد أجاب عن هذا التساؤل موضحا سبب تسمية سور القرآن بأسمائها عامة

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٧/١٥٠.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١١/٢٦٠.

وسبب تسمية سورة البقرة بهذا الاسم خاصة ، فقال: ((إنّ أسماء السور القرآنية تخضع للتركيز على قصة معينة ، أو اسم معين ، أو موضوع خاص بارز في السورة ، مما قد يراد توجيه الأنظار إليه ، فنجد أمامنا سورة آل عمران ، وسورة النساء ، والكهف ، والإسراء ، وغيرها من السور التي تشتمل على ما ترمز إليه عناوينها ، وكانت تسمية سورة البقرة رمزا للقصة المذكورة في حوار موسى(ع) مع قومه ، عندما قال لهم: ﴿أن اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أن تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ (البقرة: من الآية٦٧)))[١].

ثانيا :- المناسبة بين الآيات في السورة الواحدة.

تعد المناسبة بين الآيات مظهرا من مظاهر إعجاز النص القرآني وانسجامه ، فمن تأمل في لطائف نظم السور والآيات وفي بدايع ترتيبها علم أنّ القرآن مثلما كان معجزا في فصاحة ألفاظه وشرف معانيه ، فهو معجز أيضا بحسب ترتيبه ونظم آياته[٢]. وقد عني السيد فضل الله بالمناسبة بين الآيات ، اذ كان يجهد نفسه كثيرا في إيجاد وجه للترابط والمناسبة بينها ، ذلك أنّ للآية تعلقها بما قبلها على وجه من وجوه الارتباط الجامعة بينهما ، ومنها: -

١-أن تكون الآية الثانية تعليلا لمضمون الأولى ، نحو قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد:٣٩) ، بعد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرِّيَّةً وَمَا كان لِرَسُولٍ أن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إلا بإذن اللَّه لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ (الرعد:٣٨) ، اذ تساءل السيد فضل الله: أكانت الآية الثانية تتعلق بالمحو والإثبات في عالم المعرفة أم بالمحو والإثبات في عالم التكوين؟

وقد أجاب عن ذلك بقوله: ((ربما كان المعنى الثاني هو الأقرب لكلمة (لكل اجل كتاب) في ما توحيه من أن للأوقات خصائصها في حكم الله على القضايا والأوضاع والأحداث سلبا أو إيجابا ، فقد يثبت الله شيئا في وقت ، ثم يمحوه في وقت آخر ، أو العكس ، لأن الاختلاف في مقتضيات الأشياء باختلاف الأوقات منطلق من

(١) تفسير من وحي القرآن :١/٩٥ .

(٢) ينظر: مناهل العرفان: ٢ / ٧٣ .

إرادة الله في المحو والتثبيت ، لا من خصائص الأشياء الذاتية ، وبذلك تكون الفقرة بمثابة التعليل للثانية ، فيتحقق الانسجام بين الفقرتين)) [1].

٢- أن تنزل الآية الثانية من الأولى منزلة المفصل من المجمل ، نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأرض حَلالاً طَيِّباً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشيطان أنه لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة:١٦٨) ، مع قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:١٦٩).ففي بيان دلالة هاتين الآيتين ذكر السيد فضل الله أن القرآن فصل للإنسان في الآية الثانية بعضا مما أجمله في الآية الأولى من خطوات الشيطان ، فعدد لنا نماذج ثلاثة من أوامره: فهو يأمر الإنسان بالسوء الذي يمثل كل فكر سيء أو عمل شرير ، وبالفحشاء التي تتمثل فيها الأعمال المنكرة التي تجاوزت الحد الطبيعي للأشياء ، وأما الأمر الثالث ، فهو نسبة الأحكام أو العقائد أو الأعمال إلى الله بعدها شيئا موحى به منه تعالى ، وثابتا في وحيه ، مع أنهم لا يعلمون شيئاً من ذلك ، لأنّهم لا يملكون طريقا إلى المعرفة في هذا الاتجاه ، وبذلك تكون العلاقة بين الآية الأولى والثانية علاقة إجمال وتفصيل [2].

٣- أن تأتي الآية الأولى مقدمة وتمهيدا للآية اللاحقة ، نحو قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الذينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الذينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة:٥) ، قبل قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا أن زَعَمْتُمْ أنكُمْ أولياء لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ أن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الجمعة:٦)

قال السيد فضل الله منزلا الآية الأولى: ((فأنّ الآية قد تلاحظ كمقدمة للخطاب التالي لليهود في ما يدعونه لأنفسهم من ميزة التفوق على بقية الناس في قربهم من الله)) [3].

---

(١) تفسير من وحي القران :١٣/٦٧- ٦٨ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه :١٦٧/٣ .

(٣) المصدر نفسه : ٢١٠/٢٢.

٤- أن تحمل الآية مفهوما معينا فتأتي الثانية بما يقابل ذلك. وهذا الضرب من المناسبة بين الآيات من أكثر أنواعها ورودا في القرآن الكريم ، نحو قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ. وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أولئك أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الأعراف: ٣٥ - ٣٦) ،إذ أشار السيد فضل الله إلى أنّه تعالى لما ذكر حال المؤمن وموقفه في الآخرة أعقب لك بما يضاده ويقابله من وصف المكذب بآيات الله والمستكبر عنها بأنّ جزاءه النار[١].

ولا يكتفي السيد فضل الله بإيجاد المناسبة بين الآيات حسب ، بل يعرض لبيان الانسجام والتماسك بين أجزاء الآية الواحدة ، كالمناسبة بين فاتحة الآية وخاتمتها. ففي تفسيره قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة:١٨٣) ، ذكر السيد فضل الله أن هذه الآية ختمت بيان الصوم بقوله تعالى: (لعلكم تتقون) للإيحاء بأن التقوى هي غاية للصوم أو نتيجة له ، نظرا لما يثيره في داخل الإنسان من الرقابة الذاتية الداخلية التي تمنعه من ممارسة كثير من الأشياء المعتادة في شهواته ومطامحه ومشاربه انطلاقا من وعيه التام للإشراف الإلهي عليه في كل صغيرة وكبيرة[٢].

ومن المناسبة بين الآيات في ضمن السورة الواحدة المناسبة بين فواتح السور وخواتمها. وهو أسلوب معتمد في القرآن الكريم ، وهو قريب من أسلوب رد العجز على الصدر ، ففي كثير من الأحيان قد يطول النص ، وتتعدد جمله وفصوله بشكل قد ينسى معه أوله ، وحينئذ يأتي النص بخاتمة تذكر بمطلعه عن طريق تكرير اللفظ والمعنى المتحققين في مطلع النص ، أو بتكرير المعنى من دون اللفظ ، أو الإتيان بجملة تفسر المطلع.. أو غير ذلك من العلاقات التي تبين الانسجام بين مطلع النص وخاتمته[٣].

---

(١) تفسير من وحي القرآن:١١٢/١٠ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٤ /٢٢ .

(٣) ينظر: علم اللغة النصي :١٢٤/٢ .

ومن ذلك ما في سورة القصص ، اذ بدأت بقصة موسى(ع) ، وبيان مبدأ أمره ونصرته ، وخروجه من وطنه وإسعافه بالمكالمة ، وقوله: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أنعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ﴾(القصص:١٧) ، ثم ختمت السورة بتسلية النبي(ص) ، بخروجه من مكة والوعد بعودته إليها ، ونهيه أن يكون ظهيرا للكافرين ﴿أن الَّذي فَرَضَ عَلَيْكَ القرآن لَرَادُّكَ إلى مَعَاد قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَى وَمَنْ هُوَ في ضَلالٍ مُبِين. وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أن يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إلا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ ظَهِيراً لِلْكَافِرِينَ﴾(القصص: ٨٥-٨٦)[1].

وتبدو عناية السيد فضل الله واضحة بهذا النوع من المناسبة ، ومن ذلك ما نجده في تفسيره سورة البقرة ، اذ بدأت السورة بالحديث عن المؤمنين وصفاتهم وأعمالهم في قوله تعالى: ﴿الم.ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فيه هُدىً لِلْمُتَّقِين.الَّذين يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْب وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ.. أولئك عَلَى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ وأولئك هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: ١-٥).

وختمت السورة بالحديث عن المؤمنين في صفاتهم وأعمالهم في قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أنزلَ إليه مِنْ رَبِّه وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌ آمَنَ بِاللَّه وَمَلائكَته وَكُتُبِه وَرُسُله لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَد مِنْ رُسُله وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غفرانك رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا أن نسِينَا أو أَخْطَأنا رَبَّنَا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِه وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أنتَ مولانا فانصرنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٨٥-٢٨٦).

قال السيد فضل الله في خاتمة السورة: ((ربما نستوحي من هذه الآية أنّها تمثل التلخيص للأجواء العقيدية والعملية والروحية التي أثارتها سورة البقرة في آياتها العقيدية والقصصية والتشريعية والإيمانية ، في هدفها الكبير من صنع الشخصية المسلمة على أساس هذه الصورة ، وبذلك يلتقي آخر السورة بأولها في الحديث عن

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن :١/٢٣٦ .

المؤمنين في صفاتهم وتطلعاتهم وأعمالهم.))[1].

ومن ذلك بيانه سورة الإنسان التي بدأت بالحديث عن مبدأ الإنسان الذي لم يكن شيئا مذكورا ، وهو في قلب العدم ، ثم دخل في عمق الوجود بإرادة الله تعالى. فكان له سمعه وبصره وعقله وإرادته التي يختار بها الانتماء إلى الخط المستقيم في شكر الله أو الخط المنحرف في الكفر به ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإنسان حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُ شَيْئاً مَذْكُوراً.أنا خَلَقْنَا الإنسان مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً. إنا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾(الإنسان ١-٣). ثم ختمت السورة بقوله تعالى: ﴿إن هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلاً. وَمَا تَشَاءُونَ إلا أن يَشَاءَ اللَّهُ إن اللَّهَ كان عَلِيماً حَكِيماً. يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ (الإنسان ٢٩-٣١)

قال السيد فضل الله في ختام السورة: ((وهكذا تنطلق السورة لتربط النهاية بالبداية مؤكدة حرية الإنسان الذاتية في اختياره الخط المنحرف أو المستقيم ، وداعية في النهاية الإنسان إلى أن يتخذ إلى ربه سبيلا ، ويرفض كل السبل التي تؤدي به إلى غير الله))[2].

ثالثا : الفصول الدلالية

تحدث النقاد العرب القدماء عن مصطلح (الفصل) ، فذكر ابن طباطبا هذا المصطلح صراحة في حديثه عن حسن التخلص بين الأغراض الشعرية ، قال: ((فإنّ للشعر فصولا كفصول الرسائل ، فيحتاج الشاعر إلى أن يصل كلامه على تصرفه في فنونه ، صلة لطيفة ، فيتخلص من الغزل إلى المدح ، ومن المديح إلى الشكوى... ، بألطف تخلص وأحسن حكاية ، بلا انفصال للمعنى الثاني عما قبله))[3].

---

(١) تفسير من وحي القرآن :١٩٤/٥- ١٩٥ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٥٩/٢٣.

(٣) عيار الشعر :١٢ .

وتحدث القرطاجني عن مفهوم (الفصل) وانسجامه في الفصول الأدبية ، فالفصل عنده بيتان أو أربعة آبيات من الشعر تهدف إلى إيصال معنى معين ، مع مراعاة أن تكون مواد الفصل متناسبة المفهومات ، وحسنة الاطراد ، وغير متخاذلة النسج ، وغير متميز بعضها عن بعض التميز الذي يجعل كل جزء منه كأنّه منحاز بنفسه ، لا يشمله وغيره من الأجزاء بنية لفظية أو معنوية يتنزل بها من بقية الأجزاء منزلة الصدر من العجز أو العجز من الصدر[1].

ويمكننا توسيع النظرية التي وضعها النقاد العرب القدماء في النصوص الأدبية لتشمل النص القرآني مع شيء من التحفظ تقتضيه طبيعة النص القرآني المدروس لكونه يحمل البعدين التداولي والأدبي ، اذ يقتضي ذلك الإنتقال من موضوع إلى أخر انتقالا مفاجئا قد لا ينسجم ظاهره مع ما قرره النقاد.

والذي دعانا إلى هذا ما وقفنا عليه في متابعتنا منهج السيد فضل الله في تفسيره ، اذ وجدناه غالبا ما يعمد إلى تقسيم السور القرآنية إلى وحدات نصية سماها فصولا ، فقد دأب على توزيع السور القرآنية على فصول ، لأنّ ثمة سياقا أو غرضا واحدا ينتظم اياته ، إلا أنه لم يكن ملتزما بمنهج معين في تقسيمه الفصول ، اذ قد يشكل الفصل عنده بضع آيات ، ولربما زاد على ثمانين آية ، ولعل الذي دعاه إلى ذلك مراعاته البعد الموضوعي في الفصل أو ما يمكن تسميته بالوحدة الموضوعية الصغرى في إطار الوحدة الموضوعية الكبرى أو وحدة الغرض في السور القرآنية.

فعلى سبيل المثال نجد السيد فضل الله يقتطع طائفة من الآيات من سورة البقرة ، ابتداء بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة:١٤٢) ، وانتهاء بقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (البقرة:١٥٢) ، ويعلق عليها قائلا: ((في هذا الفصل الذي يبدأ به الجزء الثاني من القران الكريم ، يريد الله سبحانه أن يربي المسلمين في المجتمع الجديد الذي يعيشون

---

(١) ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء :٢٢٨ ،ولسانيات النص: ١٥٠ .

فيه في المدينة ، على مواجهة التحديات الآتية من الآخرين حول بعض التشريعات الإسلامية الصادرة من رسول الله أو بعض الأوضاع العامة التي كانت تواجه المسلمين آنذاك ، وتثير بعض التساؤل والحيرة واللغط ، مما قد يؤثر على تماسك الجماعة المسلمة...))[1]. ثم يؤكد وحدة الفصل من حيث المحتوى الدلالي بقوله: ((إنّ الفصل بأكمله وحدة متكاملة نجد فيها القرآن يتحرك في اتجاه تشويه صورة أعداء الله من جهة وتحليل طبيعة التشريع من جهة ، ثم يدفع بالأمة إلى الواجهة ليوحي لها بموقعها من بقية الأمم.. ويظل الفصل مشدودا للتشريع في عملية إصرار وتأكيد ، ليظل المسلمون معه بعيدا عن كل اهتزاز وارتباك))[2].

وهذا يدلنا على المدى الذي كان يعمل فيه السيد فضل الله في تعامله مع النص القرآني ، اذ اقتطع مجموعة من الآيات وسماها فصلا ، كما نلحظ أنه قد بحث عن الوحدة الموضوعية أو المضمون القريب بين الوحدات النصية في هذا الفصل ، كي يعلل الغرض الذي من أجله اقتطع تلك الآيات دون غيرها.

وقد جعل السيد فضل الله الوحدة الموضوعية للفصل عنصرا مهما من عناصر الكشف عن دلالة الوحدات الجزئية فيه ، مستبعدا بعض الآراء التي لا تنسجم مع هذه الوحدة.

ففي بيانه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾(البقرة:١٤٦) ، ذكر السيد فضل الله أنّ الضمير(الهاء) في (يعرفونه) عائد على الرسول(ص) وليس على الكتاب ، محتجا بموضوع الفصل.

يقول السيد فضل الله: ((واحتمل بعضهم أن يكون الضمير في (يعرفونه) عائدا إلى الكتاب ، ولكنه غير ظاهر ؛ لأنه لا مناسبة له في السياق العام في موضوع الجدال الذي يدور حول النبي والنبوة أمام مفردات التشكيك التي توجه إليه ، كما أنّ

---

(١) تفسير من وحي القرآن :٣/٦٤ .

(٢) المصدر نفسه :٣/١٠٢ .

تشبيه هذه المعرفة بمعرفة الأبناء قد يوحي بذلك ، فإنه يقال في الإنسان: إن فلانا يعرفه كما يعرف ولده ولا يقال ذلك في الكتاب))[1].

وفي ضوء ذلك نجد أنّ السياق العام أو الوحدة الموضوعية التي في ضوئها اقتطعت مجموعة من الآيات وجعلت فصلا كانت هي الأساس في توجيه بعض المعطيات النصية الداخلية لهذا الفصل وتوجيهها توجيها ينسجم مع الرؤية الكلية لمحتوى الفصل.

ولعل تساؤلا يثار: أنّ السيد فضل الله لم يكن يلتزم الوحدة السياقية أحيانا فكيف صح منه اعتماد سياق الفصل أساسا في توجيه المحتوى الدلالي لبعض عناصره؟ وفي مقام الجواب عن ذلك لا بد لنا من توضيح فكرة أساسية هي أنّ السياق لا يتجاوز كونه إمكانا لغويا يكون فاعلا في موارد في حين يتخلف عن الفعل في موارد أخرى بحسب ما تقتضيه القرائن الداخلية والخارجية للنص ، ومن ثم كان تعامل المفسر مع السياق على أساس حركي غير قار[2].

ومن الشواهد الأخرى على الفصول الدلالية في القرآن الكريم ما جاء في السورة نفسها من الحديث عن بني إسرائيل ابتداء بقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرائيلَ اذكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أنعَمْتُ عَلَيْكُمْ وأوفوا بِعَهْدِي أوف بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون. وَآمِنُوا بِمَا أنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ وَلا تَكُونُوا أول كَافِرٍ بِهِ وَلا تَشْتَرُوا بِآيَاتي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فاتَّقون﴾ (البقرة: ٤٠ – ٤١) وانتهاء بقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرائيلَ اذكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أنعمْتُ عَلَيْكُمْ وَأنِي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ. وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾(البقرة: ١٢٢-١٢٣).

فآيات هذا الفصل من سورة البقرة قائمة على مخاطبة الله سبحانه لبني إسرائيل الذين وقفوا أمام الرسالات والرسل ليعطلوا المسيرة ، ويزلزلوا عقيدة المسلمين ، ويهزوا قناعتهم.

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ٩١/٣.

(٢) سيأتي بيان موقفه من السياق في محله من البحث.

قال السيد فضل الله: ((تحدث القرآن في هذا الفصل عن اليهود وحياتهم وممارساتهم الاجتماعية وأوضاعهم ومواقفهم التي اتخذوها من دعاة الإصلاح من الأنبياء وغيرهم ، وبلغت آيات هذا الفصل أكثر من مائة[1] نظرا إلى أن هذه السورة من السور المدنية التي أريد لها أن تنظم للمسلمين في المدينة طريقة حياتهم وتفكيرهم وأساليبهم في الصراع))[2].

ويلحظ السيد فضل الله في هذا الفصل الترابط الشكلي بين الوحدات النصية المكونة للفصل ، فضلا عن المحتوى ، اذ نجده يشير إلى واحدة من أهم العلاقات التي تسهم في تماسك الفصل وانسجامه ، وهي علاقة التكرير ، فقد ختم الفصل بخاتمة ذكرت بمطلعه ، وأشارت إلى معانيه ، كون التكرير من أهم العناصر المرتبطة بقضية الانسجام النصي ، وبهذا يكون الفصل سلسلة من الآيات المتعالقة غرضا والمترابطة لفظا.

ففي بيان السيد فضل الله خاتمة الفصل بالآيتين اللتين ذكرتا بمطلعه ، تساءل عن السبب في إعادتهما وقد تقدم الحديث عنهما؟

وفي الإجابة عن ذلك قال: ((والظاهر هو أن الحديث الذي بدأه القرآن مع بني إسرائيل كان محاولة لتذكيرهم بالميثاق وبنعم الله عليهم ، وبمسؤوليتهم عن هذه النعم بالسير مع الإسلام في دعوة النبي ، وكانت الآيات المتتابعة بمثابة استعراض للنعم وانحرافهم عن الخط المستقيم للمسؤولية... ومن الطبيعي أنّ ختام هذا الفصل بالتركيز على هذا الجانب يعتبر عنصرا فعالا في تحقيق ذلك..))[3].

ويعد التكرير عنصرا من عناصر الانسجام والتماسك النصي ، لأن الكلام الأول قد يطول بصلته ، فيكرر بلفظه أو معناه خشية تناسي الكلام الأول لطول العهد به[4].

أمّا ما يتعلق بالمناسبة بين الفصول في ضمن إطار السورة الواحدة ، فقد اعتمد

---

(١) تسامح المفسر في عدد آيات الفصل وهي ثلاث وثمانون آية ، وقد نعتها بالمائة .

(٢) تفسير من وحي القرآن :٢/١١- ١٢ .

(٣) تفسير من وحي القرآن :١٩٩/٢ .

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن :١٣/٣ .

السيد فضل الله وحدة الغرض (الوحدة الموضوعية الكبرى) في السورة القرآنية أساسا لتحديد العلاقة بين فصولها ، في مقابل اعتماده الوحدة الموضوعية الصغرى للفصل أساسا للربط بين وحداته النصية.

ولعل من أبرز الشواهد على ذلك وحدة الغرض الجامعة بين فصول سورة الحاقة ، فقد صرح المفسر بأنّ هذه السورة تتحرك في فصول ثلاثة[1] :

فالفصل الأول يثير تاريخ الأمم السالفة الذين كفروا بالله فأخذهم بذنوبهم. وذلك ابتداء بقوله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ. مَا الْحَاقَّةُ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ. كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾ (الحاقة: ١-٤) ، وانتهاء بقوله تعالى: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ (الحاقة:١٢).

وأما الفصل الثاني فيدور حول يوم القيامة ، وانقسام الناس فيه إلى أهل اليمين وأهل الشمال في مصيرهم المختلف بين الجنة والنار. ابتداء بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ (الحاقة:١٣) ، وانتهاء بقوله تعالى: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ. لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ﴾ (الحاقة: ٣٦-٣٧).

وأما في الفصل الثالث فحديث عن القرآن ، وكيف تحدث الكفار عنه ، وكيف هو في حقيقته النازلة من الله التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وأن النبي محمد(ص) -وهو صاحب الرسالة - لا يجرؤ على أن يزيد فيه كلمة واحدة ؛ لأن الله سوف يأخذ بيده ، فالله يريده تذكرة للمتقين ، لينطلق إيمانهم من خلال الصفاء الذي يمثله حق اليقين. ويبدأ هذا الفصل بقوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ. إنه لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾(الحاقة: ٣٨-٤٠) ، وينتهي بقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾(الحاقة:٥٢).

قال المفسر في الغرض الأساس في هذا السورة: ((وهذه السورة المكية تتحرك - كأمثالها من السور المكية - في إيقاظ العقل البشري والروح الإنسانية وتوجيهها إلى

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران :٢٣/٦٥ .

الأساس العقيدي الذي يرتكز عليه الإسلام ، وهو الإيمان بالله واليوم الآخر))[1].

ومن خلال ذلك نستطيع أن نسم الفصل الدلالي بأنّه: طائفة من الآيات القرآنية التي تقع في سورة واحدة ويجمعها سياق واحد أو غرض واحد.

رابعا : وحدة الغرض.

من الحقائق التي ينبغي لفت النظر إليها أن علاقة الآيات بعضها ببعض لا تعني بالضرورة أن كل آية تجسد سببا لما قبلها وما بعدها بقدر ما تعني أنّ ثمة شبكة من الخطوط تتواصل فيما بينها بنحو مباشر أو غير مباشر ، تفضي بالنهاية إلى استجابة معرفية كلية[2].

والوحدة الموضوعية أو وحدة الغرض قائمة على قدرة الإنسان على إدراك الجزيئات من خلال الإدراك الكلي ، فما دام المتلقي يستجيب للنص بالنظرة الكلية حينئذ فإنّ الانتهاء من تلاوة السورة القرآنية سوف تفضي بالمتلقي إلى أن يظفر بالحصيلة النهائية التي استهدفتها السورة[3].

والحديث عن وحدة الغرض لا يلغي صور المناسبة الأخرى التي مضى الحديث عنها ، التي تمثل جزئيات ذلك ، لأن الأثر الذي تتركه الدراسة الجزئية قد ينسحب على الغرض الإجمالي للسورة ، ومن ثم على علاقة السورة بالسور الأخرى في ضمن الإطار القرآني العام.

ومن خلال استقراء منهج مفسرنا في تفسيره وجدانه يعتمد هذه الوحدة أساسا للربط بين جزئيات النص ولاسيما الفصول كما مر آنفا.

ومن إشاراته إلى وحدة الغرض في السور القرآنية ما ذكره في تفسيره سورة الصافات وهي من سور العقيدة التي نزلت في مكة ، اذ واجه الإسلام شبهات

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ٦٥/٢٣ ٠

(٢) ينظر: التفسير البنائي ،د٠محمود البستاني (بحث) :٣٢ ٠

(٣) ينظر: المصدر نفسه /٢٧ ٠

المشركين حول التوحيد ، وقد أفاضت السورة في الحديث عن هذا المفهوم وتجلياته ، اذ ابتدأت السورة بقوله تعالى: ﴿وَالصَّافَّات صَفّاً.فَالزَّاجِرَات زَجْراً فَالتَّالِيَات ذِكْراً. إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ. رَبُّ السَّمَاوَات وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ﴾ (الصافات: ١-٥) ، وانتهت بقوله تعالى: ﴿سبحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ. وَسَلامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ. وَالْحَمْدُ لِلَّه رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الصافات: ١٨٠ – ١٨٢).

قال السيد فضل الله: ((وتتنوع الأساليب فيها حول الفكرة الأساس في السورة ، وهي تنزيه الله عن كل ما لا يليق بشأنه وحمده في كل صفاته وأفعاله ، ليخرج المؤمن القارئ لآياتها بروح إيمانية توحيدية واعية للموقع الإنساني من الله في الإحساس العميق بمعنى العبودية ، وفي الوعي المنفتح على كل مواقع الطاعة ، وفي حركة الإيمان المتجسدة في مسيرة المؤمنين في خط التحدي والجهاد والدعوة إلى الله))[1].

ومن شواهد وحدة الغرض ، الموضوع الذي دارت حوله آيات سورة القيامة ، فذكر السيد فضل الله أنّ هذه السورة من السور المكية التي عالجت موضوع يوم القيامة وتنبيه الإنسان إلى ذلك اليوم ، فطافت في آفاق وجود الإنسان منذ أن كان نطفة حتى تحول إلى إنسان ، ثم نبهت على قدرة الله على إحياء الموتى ، وعلى الرغم من كون السورة جولة متحركة في أكثر من موقع ، تمحورت هذه السورة حول الحديث عن يوم القيامة بعده يمثل العنوان الكبير لمفردات الحياة الإنسانية كلها التي يريد الله لها أن تكون متحركة في خط السلامة في الآخرة[2].

ويلحظ أنّ هذه السورة وغيرها من السور المكية لا يحتاج إثبات وحدة الغرض فيها إلى تأويلات كثيرة أو تأمل طويل ، لأنّها في الغالب تعالج موضوعا واحدا ، ومن ثم تعد هذه السور من أكثر السور القرآنية تحقيقا للانسجام عبر المناسبة.

وفي ضوء وحدة الغرض نرى السيد فضل الله يعمد إلى تحديد العلاقة بين

---

(١) تفسير من وحي القرآن :١٧٢/١٩ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه : ٢٣٣/٢٣- ٢٣٤.

بعض الوحدات النصية الجزئية. ومن ذلك بيانه ارتباط آية الربا في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران:١٣٠) بما قبلها من آيات الجهاد والطاعة ، نحو قوله تعالى: ﴿وإذ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران:١٢١) إلى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّه مَا فِي السماوات وَمَا فِي الأرض يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (آل عمران:١٢٩) ، اذ يرى السيد فضل الله أن وجه الارتباط والمناسبة بين آية الربا وآيات الجهاد في سورة آل عمران يأتي من الأجواء التي تثيرها السورة حول حركة الإنسان في ساحة الصراع في كل حال من أحوالها ، وفي كل شأن من شؤونها ، فمن النظام الجهادي الذي يجعل الإنسان يواجه التحدي في حالات الخطر من أجل حماية الرسالة والرساليين ، إلى النظام الأخلاقي الذي يواجه الإنسان فيه الموقف الحاد في جهاد النفس من اجل حمايتها من الانحراف ، ويدخل في ذلك الخط الاقتصادي الإسلامي في مواجهة الخط المنحرف ، وبذلك تكون المناسبة في ارتباط النشاط الإنساني في التشريع الإسلامي بعضه ببعض ، بعد الإنسان يمثل وحدة تتكامل أجزاؤها في مختلف جوانب نشاطه الإنساني في حركة الحياة[1].

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٦/٢٦٣ .

المبحث الثاني

النصوص القرآنية
بين الموافقة والمعارضة النصية

إنّ دراسة الانسجام النصي القائمة على أساس العلاقة بين الوحدات النصية بقطع النظر عن تتابعها المكاني تصبح أكثر ضرورة في الحالات التي قد يبدو فيها النص مفككا أو متعارضا في الظاهر أو بالنظرة البدوية ، لكن سرعان ما ينكشف لمحلل النص أو قارئه أن وراء ذلك بنية محكمة منسجمة تضمن تماسك النص وانسجامه ، ولاسيما في النصوص الأدبية العالية التي يقف القرآن في مقدمتها ، بعده نصا واحدا منسجما وعملا كليا ، على الرغم من نزوله متدرجا في أوقات متراخية وأماكن مختلفة ، وموضوعات شتى. ومن بين أهم الموضوعات التي يمكن أن تدرس في هذا الضرب من الانسجام ما اصطلحنا عليه بـ(الموافقة) و(المعارضة) النصية.

ونقصد بالموافقة النصية كون الآيات القرآنية مؤديا بعضها إلى بعض ، وشاهدا بعضها على بعض ، حتى ترى كل آية في القرآن الكريم قرينة على دلالة أختها من خلال النظرة الشاملة التي تنتظم الآيات كلها ، فما أجمل في آية فصل في أخرى ، وما عمم في آية خصص في أخرى ، وما لطف في موضع ، تكفلت آية في موضع آخر بيانه وإيضاحه.

ويعد استنطاق القرآن الكريم في حديثه عن نفسه أو تفسير القرآن بالقرآن من أسمى المناهج التفسيرية الصحيحة الكافلة لتحقيق التماسك والانسجام الداخلي بين

نصوصه. ومثل القرآن الكريم في ضوء هذا المنهج مثل السورة الواحدة التي بنيت على أساس روح القرابة والانسجام بين النصوص ، وأنّ تناثرت آياته وتباعدت أجزاؤه.

ورائد هذا المنهج في التفسير هو الرسول نفسه صلى الله عليه واله وسلم ، اذ كان يستعين ببعض الآيات في تفسير بعضها الآخر ، ومن ذلك تفسيره كلمة (الظلم) الواردة في قوله تعالى: ﴿الَّذينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إيمانهم بِظُلْمٍ أولئك لَهُمُ الأمن وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام:٨٢) بالشرك ، مستدلا بقوله تعالى: ﴿وإذ قَالَ لقمان لابْنه وَهُوَ يَعظُهُ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إن الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾(لقمان:١٣)[١].

ولهذا المنهج آثاره في أقوال المسلمين الأوائل ، فقد روي عن الإمام علي(ع) في وصف القرآن قوله: ((كتاب الله تبصرون به ، وتنطقون به ، وتسمعون به وينطق بعضه على بعض ، ويشهد بعضه على بعض))[٢]. وبهذا المعنى جاء قول العلماء: ((ما أجمل في مكان فسر في موضع آخر ، وما اختصر في مكان بسط في آخر))[٣]. ويقول الزمخشري في هذا المعنى: ((أسدّ المعاني ما دل عليه القرآن))[٤].

وكيف لا يدل القرآن على نفسه وقد وصف بأنّه فرقان ونور وتبيان وهدى ، كما في قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رمضان الَّذي أنزلَ فيه القرآن هُدىً للنَّاسِ وَبَيِّنَات منَ الْهُدَى والفرقان﴾ (البقرة:١٨٥) ، وقوله تعالى: ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: من الآية١٥) ، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبياناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرَى ﴾ (النحل: من الآية٨٩).

يقول جوادي آملي: (فإذا كان هذا الكتاب موضحا لكل شيء أترى أنه يعجز عن توضيح آياته ومطالبه فإذا ورد مطلب في آية لم يكن واضحا في نفس الآية فإنّ

(١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن :١٩٠/٤ .

(٢) تصنيف نهج البلاغة :٩٢ .

(٣) مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية :٩٣، وينظر: البرهان في علوم القرآن :١٩٢/٢ .

(٤) الكشاف :١٩٣/٢ .

الآيات الأخرى تتكفل توضيحه وتفسيره)[1].

وإلى هذا أشار الطباطبائي قائلا: ((فإن الآية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة ولا تعقم عن الإنتاج كلما ضمت آية إلى آية مناسبة انتجت حقيقة من أبكار الحقائق ثم أنّ الآية الثالثة تصدقها وتشهد بها))[2] ، أي أنّ للآية وحدها معنى وإذا ضمت إلى آية أخرى فإنها ستولد معنى إضافيا[3].

ويشير السيد فضل الله إلى هذه القاعدة التفسيرية في معالجته المحكم والمتشابه من الآيات قائلا: ((... ولولا هذه الملاحظة المذكورة التي ترجع المتشابه إلى المحكم ، وتجعل من المحكم قاعدة فكرية تفسيرية للمتشابه ، لكان القرآن في بعض آياته مجملا غامضا لا مجال للاحتجاج به أو للتدبر في آياته ، فكيف يكون نورا وهدى وبيانا وتبيانا لكل شيء؟))[4].

ومما امتاز به تفسير (من وحي القرآن) ، أنّ مفسره نهج فيه نهجا قرآنيا قائما على قاعدة تفسير القرآن بالقرآن ، إيمانا منه بوحدة النص القرآني وانسجامه ، وهو لذلك يرد الآية على أخرى ليفسرها بها ويجعلها قرينة على المعنى المقصود ، مبتدئا بالنص القرآني لينتهي إليه.

فقد يعمد السيد فضل الله أحيانا إلى معنى واحد من المعاني المحتملة في الآية ، مؤيدا ما ذهب إليه بقرائن من الآية نفسها أو من آيات أخرى.

ومن ذلك اختلاف المفسرين في طبيعة الفئة التي عبر عنها القرآن الكريم بـ (الذين لا يعلمون) في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ لَوْلا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أو تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الآيات لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة:١١٨) إذ ، ذهب بعضهم إلى أنّ المراد بهم النصارى ، وقال آخرون:

---

(١) إشراقات قرآنية :٣١، وينظر: المناهج التفسيرية :١٣٩ .

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ٧٣/١ .

(٣) ينظر: المنهج الترابطي ونظرية التأويل :١٦٣ .

(٤) تفسير من وحي القرآن :٢٢٧/٥ .

إنّهم اليهود ، وهو قول ابن عباس(رض) ، وقال بعضهم: أنهم مشركو العرب ، كما عن الحسن وقتادة[1].

واختار السيد فضل الله الرأي الأخير ، لأنّه أشبه بالمصطلح القرآني في الحديث عنهم ، كما جاء قوله تعالى من الآية نفسها (كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم) ، وقوله تعالى في سورة التوبة ﴿ وَأن أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأنهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة:٦)[2].

وقد يعمد السيد فضل الله إلى تخصيص ما ظاهره العموم في القرآن ، فإذا كان ظاهر آية يقتضي عموم المعنى ، فأن آية أخرى قد تخصصه ، فالتخصيص هو ((صرف العام عن عمومه وإرادة بعض ما ينطوي تحته من أفراده))[3].

وقد ورد في التنزيل كثيرا نص عام ثم جاء آخر صرفه عن العموم وحدده ببعض أفراده التي يشملها ، وهذا ما نجده في مفهوم (الغيبة) الذي أطلق على عمومه في موضع من القرآن ، ثم جاء تخصيصه في موضع آخر ، وقد أشار السيد فضل الله إلى هذا التخصيص موضحا المصلحة من إخراج بعض أفراده بالاستثناء.

قال السيد فضل الله: ((وهذا ما نراه في الغيبة التي جاء الاستثناء فيها في قوله تعالى: ﴿لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إلا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً﴾(النساء:١٤٨) ، فجعل حالة الظلم استثناء من حرمة الغيبة التي جاء فيها في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ أن بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إن اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٢) ، فأطلق للمظلوم الحرية في أن يتحدث عن ظالمه بالسوء ، من اجل الضغط عليه ، لرفع ظلمه ، باعتبار أنّ مصلحة رفع الظلم عن المظلوم أكبر من مفسدة الغيبة في إظهار عيب الظالم..))[4].

---

(١) ينظر: مجمع البيان :٣٨٨/١ .

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن :١٩٠/٢ .

(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي :٦٣٤ .

(٤) تفسير من وحي القرآن :٢٠٣/٤- ٢٠٤ .

ويعمد السيد فضل الله عن طريق هذا المنهج القويم في التفسير إلى تعميم ما ظاهره الخصوص على خلاف ما سبق ، فإذا كان ظاهر آية يقتضي خصوص المعنى ، فإنّ آية أخرى أو طائفة من الآيات قد تعممه ، فالعموم هو اللفظ الموضوع وضعا واحدا للدلالة على جميع ما يصلح له من الأفراد ، على سبيل الشمول والاستغراق من غير حصر في كمية معينة أو عدد معين[1].

ففي قوله تعالى: ﴿وإذ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائكَة أني جَاعِلٌ فِي الأرض خَلِيفَةً.. ﴾ (البقرة: من الآية٣٠) ، اختار السيد فضل الله عموم الخلافة في الآية الكريمة ، وليست لموجودات سابقة على خلق الإنسان أو مقصورة على شخص ادم عليه السلام ، لأنّ ادم الشخص محدود بفترة زمنية معينة ينتهي عمره بانتهائها ، كذلك أن وصف الملائكة لهذا الخليفة بأنه يفسد في الأرض ويسفك الدماء لا ينطبق على آدم بل على بعض الجماعات التي يتمثل فيها النوع الإنساني في مدى الحياة[2].

وقد أيد السيد فضل الله عموم الخلافة في هذه الآية بآيات من القرآن الكريم استعمل فيها هذا اللفظ (الخليفة) في خطاب بعض الأنبياء والناس ، نحو قوله تعالى: ﴿يا داودُ إنا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأرض فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاس بِالْحَقِّ ﴾(ص: ٢٦) ، وقوله تعالى: ﴿ثُمّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائفَ فِي الأرض مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس:١٤)[3].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند السيد فضل الله الاستعانة بطائفة من الآيات لتحديد دلالة أية أو مفردة ما مترددة بين الحقيقة والمجاز ، نحو قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السماوات وَالأرض وإذا قَضَى أَمْراً فإنما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة:١١٧) ، اذ ناقش بعض المفسرين هذه الآية من منطلق القاعدة الفلسفية التي تمنع من مخاطبة المعدوم ، فكيف يخاطب الله الشيء قبل وجوده ليطلب منه أن يوجد[4]؟

---

(١) ينظر: أصول السرخسي :١٢٥/١ .

(٢) ينظر: تفسير من وحي القران: ٢٢٧/١ - ٢٣١ والميزان في تفسير القران: ٥٤/١- ٥٥ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٢٢٧/١ .

(٤) ينظر: مجمع البيان :٢٨٥/١- ٢٨٦ .

وقد عقب السيد فضل الله على ذلك بأنّ إثارة هذه المشكلة في وعي هؤلاء ينطلق من محاولة تفسير القرآن في كلماته تفسيرا حرفيا يستنطق الكلمة من خلال معناها اللغوي من دون ملاحظة الجانب البلاغي الذي تتسع له اللغة العربية في مرونتها التعبيرية التي تشتمل على الحقيقة والمجاز والكناية ، وهذا ما درج عليه القرآن الكريم في توضيح الصورة للناس بطريقة الحوار ، لأنّها أقرب الوسائل إلى الإيضاح ، كما في قوله تعالى: ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أو كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائعينَ﴾ (فصلت: من الآية١١) ، وقوله تعالى: ﴿إنا عَرَضْنَا الأمانة عَلَى السَّمَاوات وَالأرض وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنسان إنه كان ظَلُوماً جَهُولاً﴾ (الأحزاب:٧٢) ، وغير ذلك من الآيات ، فلن نحتاج إلى مثل هذا التكلف في توجيه الآية ، بل الظاهر أنها واردة على سبيل تقريب الفكرة بطريق الحوار[١].

ومن هذا الوادي محاولة السيد فضل الله التوفيق بين الآي برد المتشابهات إلى المحكمات.

لقد جاء في التنزيل وصف القرآن بأنّه كتاب محكم: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾(هود:١) ، وجاء في التنزيل أيضا وصف القرآن بأنّه كتاب متشابه: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مثاني﴾ (الزمر: ٢٣).

ويكاد الباحثون في علوم القرآن وتفسيره يتفقون على تعيين معنى كل من الوصفين في هذا الاستعمال الشامل ، اذ يجدون أن العلاقة التي صححت إطلاق وصف الإحكام على الآيات القرآنية كلها هي: ما في القرآن من إحكام النظم واتقانه ، وما فيه من التماسك والانسجام في الأفكار والمفاهيم والأنظمة والقوانين[٢].

قال السيد فضل الله موضحا المراد من إحكام آيات الكتاب كله: ((فإنّ المراد من إحكام آيات الكتاب كله ، هو مجموع الآيات التي لا تختلف مداليلها ، بل تتكامل عند ضم بعضها إلى بعض ، فيكون بعضها مفسرا لبعضها الآخر وشارحا له ومبينا للمعنى

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ١٨٧/٢- ١٨٨.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٧٩/٢- ٨٠ ،وعلوم القرآن(الحكيم): ١٦٨.

الواقعي الذي أريد منه ما ورد على خلاف ظاهر اللفظ في معناه الموضوع له ، مما يؤدي به إلى الوضوح في النتائج الحاسمة في نهاية المطاف ، فيكون القرآن كله محكما بطريقة مباشرة في بعض آياته ، وبطريقة غير مباشرة في بعضها الآخر))[1].

ويجد الباحثون في علوم القرآن أن العلاقة التي صححت إطلاق وصف (المتشابه) على القرآن كله ، هي: محض التماسك والتشابه بين بعضه وبعضه الأخر في الأسلوب والهدف ، وسلامته من التفاوت والاختلاف[2].

يقول السيد فضل الله في بيان تشابه آيات الكتاب كلها: ((فإنّ المراد بالمتشابه هنا ، هو الكتاب المنسق في آياته الذي يشبه بعضه بعضا في تبيان الحقائق ، وتركيز المعارف ، ودقة المعاني ، وتناسق الآيات ، وبلاغة الأسلوب ، بحيث يفسر بعضه بعضا ويكمل بعضه بعضا))[3].

وفي مقابل هذا الاستعمال الشامل لهذين الوصفين يوجد استعمال أخر لهما في التنزيل ، يجعل الإحكام مختصا ببعض الآيات القرآنية ، ويجعل التشابه مختصا ببعض أخر منها ، كما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذي أنزلَ عَلَيْكَ الْكتَابَ منْهُ آيَات مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكتَاب وَأخر مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبهمْ زَيْغٌ فَيَتَّبعُونَ مَا تَشَابَهَ منْهُ ابْتغَاءَ الْفتْنَة وَابْتغَاءَ تأويله وَمَا يَعْلَمُ تأويله إلا اللَّهُ وَالرَّاسخُونَ في الْعلْم يَقُولُونَ آمَنَّا به كُلٌّ منْ عنْد رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إلا أولو الألباب﴾ (آل عمران:٧) ، الأمر الذي أدى إلى ولادة علم من علوم القرآن سمي: بالمحكم والمتشابه[4].

ويراد من المحكم هنا: ((ما لا يعرض فيه شبهه من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى))[5] ، والمتشابه من الآيات: ((ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره من حيث اللفظ

---

(١) تفسير من وحي القرآن :٥/٢٢٦ .

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن:٢/ ٨٠- ٨٢ ،وعلوم القرآن(الحكيم) :١٦٨ .

(٣) تفسير من وحي القرآن :٥/٢٢٦ .

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن:٢/ ٧٩ .

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٢٥١ .

أو من حيث المعنى))[1].

ويرى السيد فضل الله أن الآيات المحكمة هي الآيات التي تمثل الوضوح في اللفظ والمعنى بحيث لا تدع مجالا للشك والاحتمال والآيات المتشابهة التي تمثل نوعا من أنواع الغموض فيما يمكن أن تحمل عليه ألفاظها ، لأنها تحتمل بعض المعاني الواردة على خلاف ما وضعت له لغة ، مما يجعل القضية مترددة بين أكثر من مفهوم ، وذلك قد يكون بملاحظة طبيعة اللفظ ، أو بملاحظة طبيعة المعنى[2].

وفي ضوء ذلك قد يرد التساؤل الآتي: كيف يمكن التوفيق بين نظرية الوضوح القرآني التي اقرها القرآن نفسه بوصفه بيانا ، ونورا ، وهدى... وبين القول بغموض النص القرآني الذي يعد المتشابه أهم مصاديقه؟

وفي صدد الجواب عن ذلك يرى السيد فضل الله أنّ القرآن الكريم عندما يتحدث عن وجود متشابهات فيه ، فإن ذلك لا يعني(الرمز) ، بل يعني الكلام الذي يحتمل أكثر من وجه في مدلوله ، أو الذي يمكن أن تختلف فيه الإيحاءات ، وربما كانت المسألة تتجه نحو الجانب التطبيقي للآيات المتشابهة في أرض الواقع ، لا في الجانب المدلولي بحيث يستغلها الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وإرجاعه إلى الأفكار التي يحركونها في الناس من أجل إبعادهم عن الخط المستقيم[3].

ولعل الجواب المناسب هنا هو ما طرحه السيد فضل الله الذي آمن كسائر المفسرين بالقاعدة التي اقرها القرآن نفسه من رد المتشابهات إلى المحكمات ، ويظهر ذلك عن طريق تفسيره قوله تعالى (هن أم الكتاب) ، قال: (أي القاعدة التي ترجع إليها كل الآيات في معناها باعتبارها تمثل الحقيقة الحاسمة التي لا ريب فيها ولا التباس يمكن لأصحاب القلوب الزائغة استغلالها ، لحرف الناس عن جادة الحق والصواب. فعند هذه الآيات

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن:٤٤٣ .

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٢١٨/٥ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه :٨/١ .

الأصل تلتقي كل حقائق المعرفة، وإليها ترجع كل الاحتمالات))[1].

ومن تطبيقات هذه القاعدة التفسيرية عند مفسرنا ما جاء في تفسيره قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾(طه:٥)، اذ يرى السيد فضل الله أن كلمة الاستواء على العرش قد توحي بالجلوس عليه والاستقرار فوقه، بالمعنى المادي بما يدل على التجسيم للذات الإلهية، تماما كبقية الأجسام التي يعرض عليها القيام والقعود.

وقد يكون المراد به الاستواء المعنوي بمعنى السيطرة والهيمنة على الملك من حيث استعارته كلمة العرش للملك وكلمة الاستواء للسيطرة، فيدور الأمر بينهما، فنرجع إلى الآية المحكمة التي لا مجال فيها لأي تأويل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى:١١)، التي تنفي عن الله — بكل وضوح وصراحة — كل مماثل له في الذات، فتنفي عنه مماثلته للمخلوقات في الجسد فيتعين الثاني الذي يبدو واضحا محكما بلحاظ هذه الآية[2].

وهكذا نلتقي بشاهد آخر في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢ -٢٣)، اذ يرى السيد فضل الله أنّ هذه الآية توحي — في النظرة البدوية — من خلال معنى الإبصار المنفتح على الله تعالى بشكل حسي تماما كما لو كان جسما يرى، لأن معنى اللفظ — بحسب الوضع — هو ذلك، ولكننا إذا قارناه بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبصار وَهُوَ يُدْرِكُ الأبصار وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(الأنعام:١٠٣)، أصبحت الدلالة واضحة على امتناع إدراك الأبصار له، فكانت الآية الثانية مفسره للأولى، ويكون المراد بالنظر إلى الله سبحانه، النظر العقلي أو الروحي، لا الحسي، أو النظر إليه من خلال النظر إلى مواقع عظمته، فيرتفع اللبس وتتضح الصورة كأي لفظ تحيط به القرينة اللفظية أو العقلية على إرادة خلاف ظاهره ليتخذ اللفظ لنفسه ظهورا ثانويا يسبق معناه إلى الذهن، تماما كالمعنى الحقيقي[3].

---

(١) تفسير من وحي القرآن :٥/٢٢٤ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه.

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٥ /٢٢٤- ٢٢٥، والميزان في تفسير القرآن :٣ /٢٢.

وأما التعارض في القرآن الكريم فهو ذلك التعارض الظاهر الموهوم بين بعض الآيات ، لأن كلام الله تعالى منزه عن التعارض والاختلاف ، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (النساء: من الآية٨٢).

لقد كان التعارض الظاهر بين بعض الآي وما زال مبنى الموضوع الذي أثاره بعض المشككين والطاعنين بالقرآن ، ودعواهم في ذلك أنّ القرآن يعارض بعضه بعضا ، وفي ذلك –حسب مذهبهم – دليل على أنه ليس من عند الله ، بل هو من كلام البشر.

فقد ذكر الواحدي في (أسباب النزول) أن المشركين قالوا: ((أترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ، ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ، ما هذا في القرآن إلا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه ، وهو كلام يناقض بعضه بعضا ، فأنزل الله ﴿وإذا بَدَّلْنَا آيَةً مَكان آيَة)(النحل: من الآية١٠١)وأنزل أيضا (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ (البقرة: من الآية١٠٦))[1].

ولم تكن دعوى التعارض في القرآن وقفا على القدماء بل أثارها وتبناها بعض المحدثين من المستشرقين أمثال كولد تسيهر الذي قال: (ومن العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهبا عقيديا موحدا متجانسا وخاليا من التناقض))[2]. وقال دي بور: ((قبل الرعيل الأول من المؤمنين ما جاء في القرآن من اختلاف ، نعلله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي وباختلاف أحواله النفسية وسلموا به دون أن يتساءلوا كيف؟ أو لم؟))[3].

ويعد التعارض النصي بين الناسخ والمنسوخ من أهم الموضوعات التي يمكن بحثها في هذا المجال لاسيما في بحث الانسجام ، لأن التعارض المقر به شرعا وواقعا قد يشكل عقبة أمام ما اقر سلفاً من أن القرآن وحدة واحدة يؤيد بعضها بعضا ، وذلك

---

(١) أسباب النزول: ٢١.

(٢) بحوث في القرآن الكريم ،د٠عبد الجبار شرارة: ١٥.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٤٨.

أن التعارض يعد في ظاهره خروجا على هذه القاعدة الكلية ، فكان لزاما على دارسي القرآن بيان حقيقة هذا التعارض والكشف عن أسراره[1].

والنسخ لغة يأتي بمعنى الإزالة والنقل[2] ، وأما في الاصطلاح فهو: ((رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه))[3] ، وهذا المعنى الشرعي يتصل بالمعنى اللغوي الأول للنسخ.

وقد اختلف دارسو القرآن في وقوع النسخ أو عدمه في القرآن ، اذ وسع بعضهم مفهوم النسخ حتى جعل منه المقيد والمخصص والمستثنى ، وإلى ذلك أشار الدكتور صبحي الصالح بقوله: ((ولئن جعل منكرو النسخ ، المنسوخ مخصوصا فقد عكس أصحاب النسخ الآية فجعلوا المخصوص منسوخا فكم من آية خصصت باستثناء أو غاية أو بآية أخرى فطبعوها بطابع النسخ غير مبالين باتصال السياق وتناسقه))[4]. وقد مثل ذلك أصحاب الكتب المصنفة في الناسخ والمنسوخ[5].

وذهب بعضهم إلى إنكار وقوع النسخ في القرآن الكريم ، كأبي مسلم الأصفهاني (٣٢٢هـ) ، اذ استدل على عدم جواز وقوعه في القرآن بقوله تعالى: ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت:٤٢)[6].

ويرى السيد محمد باقر الحكيم أنّ هذه الآية لا يمكن أن تكون دليلا لمذهب أبي

---

(١) ينظر: البحث الدلالي عند الرازي :٢٤١ .

(٢) ينظر : لسان العرب :١٧٦/٦ (نسخ) .

(٣) البيان في تفسير القرآن ، الخوئي :٢٧٦ ، وينظر:الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، لمكي بن أبي طالب :٤٣ .

(٤) مباحث في علوم القرآن :٢٦٧ .

(٥) وممن صنف في الناسخ والمنسوخ قتادة بن دعامة السدوسي (ت ١١٨هـ) وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٣هـ)، وأبو داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، وأبو جعفر النحاس (ت٣٣٨هـ)، وهبة الله بن سلام الضرير (ت ٤١٠هـ)، ومكي بن أبي طالب (ت٤٣٧هـ)، وآخرون . ينظر: البرهان في علوم القرآن :٣٣/٢- ٣٤ .

(٦) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج :٢٢٨/٢ - ٢٣٣ .

مسلم ، لأنّ النسخ ليس باطلا حتى يكون وروده على القرآن الكريم خلافا لمنطوق الآية ، وإنّما هو محض حق وموافقة لواقع الحكمة والمصلحة ، فإذا كان النسخ باطلا فلا نُحتاج في رفضه إلى الاستعانة بالآية الكريمة بل يكفي بطلانه سببا لذلك[1].

ووقف فريق ثالث من الدارسين موقفا وسطا اذ أقر بوقوع النسخ حقيقة قرآنية لا حياد عنها مع عدم الإغراق في عد كل ما يحتمل النسخ أنّه منه. وتضييق مفهوم النسخ هو ما استقر عليه المحققون من دارسي القرآن ، اذ ذهب السيوطي إلى أنّه لم ينسخ سوى إحدى وعشرين آية[2].

وأصبحت الرؤية لتضييق مفهوم النسخ أكثر وضوحا عند بعض المفسرين المحدثين اذ عدوا كثيرا من الآيات التي قيل بنسخها غير منسوخة ، لأنّ ما دفع القدماء إلى القول بنسخها إنّما هو التعارض الظاهر مع غيرها من دون أن يكلفوا أنفسهم البحث عن وجه من وجوه التوفيق بين الآيات ، لأنّه متى ((ما أمكن وجود وجه من وجوه التوفيق فإنّ القول به أولى من القول بالنسخ))[3].

ونجد هذا الرأي أكثر حضورا على المستويين النظري والتطبيقي عند السيد الخوئي اذ يقول: ((ولكن كثيرا من المفسرين وغيرهم لم يتأملوا حتى التأمل في معاني الآيات الكريمة فتوهموا وقوع التنافي بين كثير من الآيات والتزموا لأجله بأن الآية المتأخرة ناسخة لحكم الآية المتقدمة....))[4].

ويكاد السيد الخوئي يذهب إلى عدم وقوع النسخ في القرآن الكريم ، وأن كان لا يوجد عنده مانع عقلي أو شرعي من وقوعه ، إذ ذكر لذلك مناقشة واسعة في كتابه (البيان في تفسير القرآن) ، أشار فيها إلى الآيات التي يحتمل فيها النسخ ، ناقدا مبدأ النسخ فيها على هدي دراسة علمية دقيقة ، لأنّ ما ذكره المفسرون مما ظاهره النسخ

---

(١) ينظر: علوم القرآن(الحكيم) :٢٠٤ .

(٢) ينظر: الإتقان في علوم القرآن :٢/٤٣- ٤٥ .

(٣) أصول الفقه ،المظفر:١/ ١٧٥ .

(٤) البيان في تفسير القرآن :٢٨٥- ٢٨٦ .

محمول على بعض الوجوه التي تخرجه عن النسخ ، إذ ذهب إلى أنه لم يثبت لدى التأمل والتحقيق إلا وقوع النسخ في آية أو آيتين[١].

وقد نهج مفسرنا نهج المحقق الخوئي في موقفه من النسخ إلا أنه كان اقل تضييقا لمفهومه وربما يعود السبب في ذلك إلى ضغط الروايات في هذا الخصوص ، اذ نجده يقول: ((إننا نتحفظ في ذلك لورود بعض الروايات التي تتحدث عن علم الناسخ والمنسوخ بالمستوى الذي يصعب إنكاره أو التشكيك فيه))[٢].

وقد عرف السيد فضل الله النسخ بقوله: ((إنّ النسخ يعني — في مفهومه العلمي — انتهاء أمد الحكم الأول بانتهاء أمد المصلحة التي أسهمت في وجوده ، وحدوث مصلحة أخرى في الاتجاه المعاكس من أجل حكم آخر مخالف))[٣].

وما يؤكد هذا الاتجاه عند السيد فضل الله ما جاء في تفسيره الآيات الدالة على وقوع النسخ في القرآن ، نحو قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أو مِثْلِهَا﴾ (البقرة: من الآية١٠٦) ،ففي بيانه معنى النسخ في هذه الآية ذكر السيد فضل الله أن الله تعالى يمكن أن يجري التشريع على مراحل ، فيجعل الحكم على أساس مصلحة مؤقتة بزمان من دون أن يتبين ذلك للناس ، لحكمة في ذلك ، ثم تنتهي المصلحة التي اقتضت الحكم لتبدأ مصلحة جديدة بحكم آخر أو لينزل آية أخرى مماثلة لما سبق في المصلحة أو أفضل منها فيرفع ما كان ، وذلك على قاعدة الحكمة البالغة التي اقتضت الجعل في البداية والنهاية[٤].

ويلحظ من هذا القول أنّ الحكم المنسوخ محدد عند الله تعالى منذ صدوره بزمان معين أخفاه عن الخلق لحكمة في ذلك ، مع أنّ المنسوخ كان ثابتا عندنا على موضوعه بنحو مطلق غير محدد بزمان معين ، وهذا المعنى هو ما أشار إليه الجرجاني

---

(١) ينظر : البيان في تفسير القران : ٢٧٥- ٣٨٠.

(٢) الندوة :٤١٧/٣ .

(٣) تفسير من وحي القرآن :١٨٦/٧.

(٤) ينظر: تفسير من وحي القرآن :١٥٦/٢ - ١٥٧ .

في تعريفه النسخ قائلا: ((هو بيان انتهاء الحكم الشرعي في حق صاحب الشرع، وكان انتهاؤه عند الله معلوما إلا أن في علمنا كان استمراره ودوامه، وبالناسخ علمنا انتهاءه وكان في حقنا تبديلا وتغيرا))[1].

وفي قوله تعالى: ﴿وإذا بَدَّلْنَا آيَةً مَكان آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا أَنَّمَا أنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل:١٠١)، ذكر السيد فضل الله أن أحكام التشريع الإسلامي لم تنزل على الناس دفعة واحدة بل نزلت متدرجة لتحقيق الانسجام بين الحكم الشرعي النازل ونمو الناس الفكري والروحي، وهذا التدرج يستعمل في بعض الحالات أسلوب التبديل والتغير في الأحكام من دون أن يكون التبديل دليلا على التنافي والتعارض ليكون بالتالي دليلا على الافتراء كما يزعمون، لأنهم لا يفهمون معنى التوقيت في المصلحة التي تكون أساسا للحكم مما يفرض التبدل الطبيعي عند انتهاء الوقت الذي اقتضاه[2].

وإذا كان القرآن الكريم قد راعى التدرج في الأحكام الشرعية فإنّا نجد مصداقا آخر موازيا لهذا التدرج في أسلوب القرآن، فالتدرج كما جرى في أحكام القرآن جرى في أساليب اللغة والخطاب القرآني، وهذا ما نجده في اختلاف أسلوب الخطاب في الآيات المكية عنه في الآيات المدنية تبعا لتغير مقتضيات الأحوال ومقامات القول.

وعلى الرغم من إقرار السيد فضل الله بوقوع النسخ في القرآن الكريم على المستوى النظري نجده شديد الحذر عن قبول كثير من الآيات التي قيل إنها منسوخة إن لم نقل أغلبها، اذ أخرجها من باب النسخ إما لاختلاف الموضوع أو للانسجام التام بينها وعدم التنافي، فقد رد المفسر دعاوى كثيرة للنسخ بعدها فاقدة لشرط التنافي بين الناسخ والمنسوخ، ومن ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى... وَمَنْ كان فَقيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: من الآية٦) منسوخ بقوله تعالى: ﴿إن الَّذينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إنما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ

---

(١) التعريفات :١٩٤ .

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن :٢٩٩/١٣- ٣٠٠ .

نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ (النساء:١٠)[1].

قال السيد فضل الله: ((ولكن يرد على هذا الكلام ، أن النسخ يفرض التنافي بين الآية الناسخة والآية المنسوخة ، ليكون النسخ حلا للتنافي بلحاظ اختلاف الزمن ، وهذا ما لم يتوفر في الآيتين ، لأن هذه الآية تؤكد على الأكل بالمعروف في مقابل الجهد الذي يبذله الولي في رعاية شؤون اليتيم وتدبير اموره..

أما الآية الأخرى ، فإنها تنهى عن أكل أموال اليتامى ظلما أي بلاحق ، وذلك بطريق الغصب والتصرف فيه بطريقة غير مشروعة. فأين التنافي لتكون الثانية ناسخة للأولى؟))[2] .

ورد السيد فضل الله القول بالنسخ بين قوله تعالى: ﴿وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾(البقرة: من الآية٢٢١) وبين قوله تعالى: ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾(المائدة: من الآية٥)[3] ، إذ رفض السيد فضل الله دعوى النسخ بين الآيتين باستقرائه التام للفظ الشرك والمشركين في القرآن الكريم والتبيّن من أنّ هذه اللفظة لا تشمل أهل الكتاب في الاستعمال القرآني ، ومن هنا فإنّ النهي عن زواج المشركات لا يعني النهي عن زواج نساء أهل الكتاب ، فلا تناسخ بينهما لاختلاف الموضوع فلا علاقة بين الآيتين في مدلوليهما ، لأن آية البقرة واردة في نكاح المشركات اللاتي يشركن بالله غيره بشكل مباشر ، بينما كانت آية المائدة واردة في حلية نكاح الكتابيات دون غيرهن[4].

ومما يؤيد ما ذهب إليه النسيد فضل الله أن سورة المائدة هي آخر ما نزل من القرآن ، فإذا افترضنا وجود نسخ بين الآيتين فإن آية المائدة ستكون هي الناسخة لآية البقرة ، ذلك أنّ من شروط النسخ أن يكون الحكم الناسخ متراخيا عن الحكم المنسوخ[5].

---

(١) ينظر: الدر المنثور :٢/ ٤٣٧ - ٤٣٨

(٢) تفسير من وحي القران :٨٨/٧ .

(٣) ينظر: الناسخ والمنسوخ، هبة الله البغدادي :٩٢ .

(٤) ينظر: تفسير من وحي القران :٢٣٨/٤ .

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن :٣٦/٢ .

ورد السيد فضل الله دعوى النسخ بين قوله تعالى: ﴿وإذا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أولو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾(النساء:٨) ، وقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ إلى قوله تعالى ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أو دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾(النساء: من الآية١٢). اذ رد السيد فضل الله القول بالنسخ بين الآية الأولى التي تحث على منح الفقراء من أولي القربى واليتامى والمساكين شيئا من الميراث لما في ذلك من مواجهة لحاجاتهم وتثبيت لقلوبهم ، وبين آية المواريث التي لم تذكر ذلك مما أوهم أن هذه الآية ناسخة لما قبلها.

قال السيد فضل الله: ((وقد اختلف المفسرون في أنّ هذه الآية محكمة أو منسوخة بآية المواريث[1] ، ولكن الرأي الأرجح هو أنّها محكمة لاختلاف الموضوع في الآيتين مما لا يدع مجالا لفكرة النسخ ، فإنّ هذه الآية ظاهرة في إعطاء هذه الفئات من التركة من قبل أصحابها الورثة ، وليست واردة في منحهم ذلك على أساس أنّهم أصحاب حق أصيل))[2].

ورد السيد فضل الله دعوى النسخ بين قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾(البقرة: من الآية١٨٤) وبين قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (البقرة: من الآية١٨٥) ، اذ يرى بناء على تصوره أن هذا التعارض المزعوم لا أساس له ، لأنّ غرض الآيات والسياق واحد ، وما يحمله قوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر..) من إطلاق مخصص بما تقدم ، وعليه فلا نسخ بينهما[3].

وهكذا يمكن القول: إنّ السيد فضل الله قد تعامل مع النسخ كونه ممكنا من حيث التصور النظري إلا أنه من حيث الواقع التطبيقي يعمد إلى كثير من حالات المعالجة التي عالج فيها النصوص التي قيل بنسخها ، لا بطريقة النسخ وإنما بمطلق التعارض الموهوم بين الآيات ، فكثير مما كان يعد نسخا هو من باب التسامح عند

---

(١) ينظر: مجمع البيان:١٩/٣ .

(٢) تفسير من وحي القران: ١٠٠/٧ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢٤/٤- ٢٥.

بعضهم ، كحمل العموم على الخصوص ، والا فإنّ قبول ذلك من حيث كونه نسخا بالمصطلح الذي قيل به أمر فيه إشكال وتردد عند السيد فضل الله.

وإلى جانب موقفه هذا من دعاوى النسخ أيد السيد فضل الله ما يتفق وفرض التنافي بين الناسخ والمنسوخ ، ومن ذلك إشارته إلى نسخ آية النجوى في قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ﴾ (المجادلة: من الآية١٢) ، بقوله تعالى:﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ﴾ (المجادلة: من الآية١٣).

قال السيد فضل الله: ((... وهكذا جاءت الآية التي تناقش رد فعلهم عليه لترفع ذلك عنهم ، على أساس أنّ التشريع المؤقت قد أدى مهمته في إثارة الاهتمام بمسالة مناجاة المسلمين للنبي(ص) ، وتقديرهم لمسؤولية وقته ، وضرورة التأكيد على المسائل المهمة في ما يطلبونه من موعد للمناجاة. فجاءت الآية الثانية لترفع ذلك عنهم ، ولتؤكد الالتزام بالخط العام في التقرب إلى الله ، وهو الصلاة التي هي معراج روح المؤمن إلى الله والزكاة التي تمثل العبادة التي يمتزج فيها العطاء الروحي بالعطاء المادي))[1].

ويمكن القول: إن آية النجوى هي من أهم مصاديق النسخ عند السيد فضل الله ، وهذا التوجيه للنسخ في آية النجوى ينسجم مع فرض المفسر المذكور آنفا بأن الرافع للتنافي بين الناسخ والمنسوخ هو تحقق المصلحة الموجودة بين النصين.

ولكي يؤكد السيد فضل الله وقوع النسخ في هذه الآية ساق لنا رواية عن الدر المنثور جاء فيها عن الإمام علي(ع) قال: ((إنّ في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها بعدي ، آية النجوى (ياأيها الذين امنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) ، كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم ، فكنت كلما ناجيت النبي صلى الله عليه واله وسلم ، قدمت بين يدي درهما ، ثم نسخت فلم

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ٢٢/٧٧- ٧٨ .

يعمل بها احد فنزلت (ءاشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات)))[1]. ومع أن السيد فضل الله لم يصرح بنسخ هذه الآية مباشرة فإن حديثه عنها يوصل إلى ذلك ، وما يؤكد وقوعها في ضمن دائرة النسخ عنده عدم مناقشة الرواية على خلاف طريقته في كثير من الروايات وإنّما أرسلها إرسال المسلمات ، ليعزز كلامه المتقدم لوقوع النسخ في الآية.

وجاء بعض الآي القرآني بادية التعارض من دون أن تكون إحداها ناسخة للأخرى ، وهذا الاختلاف بين بعض أي القرآن يرجع في جملته إلى مستوى القارئ أو المفسر وثقافته وحركة العقل فيه لا إلى اختلاف النص ذاته ، وبعبارة أخرى اختلاف وقصور من جهة الباحث لا المبحوث ، ولعلنا نجد هذه الحقيقة فيما روي عن الإمام علي(ع) ، فقد روي أنّ رجلا أتاه فقال له: ((يا أمير المؤمنين أني شككت في كتاب الله ، فقال(ع): وكيف شككت بكتاب الله؟قال: لأني وجدت كتاب الله يكذب بعضه بعضا فكيف لا اشك فيه؟ قال الإمام: إنّ كتاب الله ليصدق بعضه بعضا ، ولكنك لم ترزق عقلا تنتفع به ، فهات ما شككت فيه من كتاب الله عز وجل ، قال له الرجل: إنّي وجدت الله يقول: ﴿فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا ﴾ (لأعراف: من الآية٥١) ، وقال أيضا: ﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ (التوبة: من الآية٦٧) ، وقال: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾(مريم: من الآية٦٤) ، فمرة يخبر أنّه ينسى ومرة يخبر أنه لا ينسى فأنى ذلك يا أمير المؤمنين؟...))[2] فأجابه الإمام عن هذا الشك بقوله: ((أمّا قوله (نسوا الله فنسيهم) فهو يعني نسوا الله في الدنيا ، لم يعملوا بطاعته فنسيهم في الأخرة أي لم يجعل لهم من ثوابه شيئا فصاروا منسيين في الخير ، وكذلك تفسير قوله عز وجل (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) يعني بالنسيان أنّه لم يثبهم كما يثيب أولياءه الذين كانوا في الدنيا مطيعين ذاكرين اذ امنوا به وبرسله وخافوه بالغيب وأما قوله(وما كان ربك نسيا) فإن ربنا تبارك وتعالى علوا

---

(١) الدر المنثور: ٨٤/٨، وينظر: تفسير من وحي القران ك٧٨/٢٢ .

(٢) التوحيد ،لابن بابويه :٢٤٨ .

كبيرا ليس بالذي ينسى ، ولا يغفل بل هو الحفيظ العليم))[1] ، ثم علل الإمام ذلك باستعمالات العرب ، فقال: ((وقد يقول العرب في باب النسيان: قد نسينا فلان فلا يذكرنا أي أنه لا يأمر لنا بخير ولا يذكرنا به...))[2].

وإلى هذا المعنى أشار الغزالي عندما سئل عن معنى قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (النساء: من الآية٨٢) ، فأجاب بما صورته: الاختلاف لفظ مشترك بين معان ، وليس المراد نفي اختلاف الناس فيه ، بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن ، ولقد كان رسول الله بشرا تختلف أحواله ، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر لوجد فيه اختلاف كثير ، فأمّا اختلاف الناس ، فهو تباين في آراء الناس لا في القرآن نفسه[3].

وانسجام النص القرآني وسلامته من التعارض مقدمة سار عليها السيد فضل الله في تفسيره كله ، ويشهد لذلك ما نجده في تفسيره ، اذ لا نراه يمر بنص موهم بالتعارض مع نص آخر إلا أنبرى لرفعه والكشف عن معناه.

ولندع الحديث إلى السيد فضل الله نفسه ليسجل لنا منهجه الأساس في دفع التعارض الظاهر عن نصوص القرآن.

فقد ذكر في بيانه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢): إن عدم الاختلاف في القرآن الكريم دليل على صدوره من الله تعالى وليس من كلام البشر ، لأنّ غير الله يخضع في كلامه لحالات مختلفة مما يترك اختلافا كثيرا في ما يصدر عنه ، فقد يكون له في هذا اليوم فكر يختلف عن فكره في اليوم الآخر...أما الله سبحانه فإنّه الذي يحيط بالأشياء ، فلا يختلف أمره في حال عن حال ، ولا تشتبه عليه الأمور ، لأنّه خالق كل شيء ﴿ألا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤)[4].

---

(١) التوحيد: ٢٤٩ .

(٢) المصدر نفسه: ٢٤٠ .

(٣) ينظر: البرهان في علوم القران: ٢/٥٤- ٥٦ .

(٤) ينظر: تفسير من وحي القران: ٧/٣٦٩ .

وأضاف السيد فضل الله قائلا: ((فلا يمكن لكلامه أن يكون موضعا للاختلاف والتنافر والتنافي ، بل هو الذي يصدق بعضه بعضا ، ويفسر بعضه بعضا ، ويبين أوله آخره ، وآخره أوله ، وبهذا ينبغي لنا أن ندرس القرآن ونتدبره ، فنلاحظ أنّه نزل في حالات متباينة وأوضاع مختلفة ، في السفر والحضر والسلم والحرب... وامتدت عملية التنزيل إلى مدى ثلاث وعشرين سنة ، هي عمر النبي الرسالي ، فلم تختلف فيه آية عن أخرى ، ولا مفهوم عن آخر ، مما يدلنا أنّه كلام الله الواحد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ولكن لا بد من التدبر فيه والتعمق في مداليله ، لئلا يتوهم القارئ الاختلاف في ما ليس فيه اختلاف))[1].

ومن التعارض الظاهر بين الآيات التعارض بين تقدير يوم القيامة بألف سنة في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الأمر مِنَ السَّمَاءِ إلى الأرض ثُمَّ يَعْرُجُ إليه فِي يَوْمٍ كان مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (السجدة:٥) ، وبين تقديره بخمسين ألف سنة في قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إليه فِي يَوْمٍ كان مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعارج:٤).

فكيف يمكن التوفيق بين المقدارين؟

أجاب السيد فضل الله عن ذلك بأجوبة عدة منها[2]:

١-أن يكون التقدير بالألف سنة ، بلحاظ مشهد واحد من مواقف يوم القيامة ، وهي خمسون موقفا ، كل موقف مقداره ألف سنة.ويعضد ذلك ما روي عن الإمام الصادق(ع) أنه قال: ((... فحاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا عليها ، فإن للقيامة خمسين موقفا ، كل موقف مقداره ألف سنة ، ثم تلا: (في يوم كان مقداره ألف سنة)))[3].

٢-أن يكون التعبير عن مقدار اليوم بأنّه خمسون ألف سنة واردا مورد الكناية عن طول هذا اليوم العظيم ، في ما اعتاد الناس من التعبير بهذه الطريقة عن

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ٧/٣٦٩ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٨/٢٢٥و ٢٣/٩٣- ٩٤.

(٣) الكافي :١٤٣/٨.

ذلك ، أو عن الجهد الذي يلاقيه الإنسان في الحساب بلحاظ الشعور الداخلي لديه من خلال ما يعانيه من أحوال القيامة.وهذا ما أشار إليه الإسكافي بقوله: ((.. وأمّا اليوم الذي في سورة المعارج فإنّ المراد به أنّه لثقله على الكافرين واستطالتهم له وصعوبته يصير كذلك))[1].

٣-وللسيد فضل الله رأي آخر ، وهو رأي طريف خلاصته إنّ اليوم الأرضي في وعينا الزمني يمثل الحركة الزمنية الحاصلة من دورة الأرض حول نفسها في أربع وعشرين ساعة ، وإنّ هناك فرقا بين نظام حركي ونظام آخر في هذا الكون ، لأننا نعلم أنّ هناك نجوما تدور حول نفسها بالمقدار الذي يعادل يومنا آلاف المرات[2] ، وهذا الرأي يؤيد انسجام القرآن مع الواقع العلمي.

ومن التعارض الظاهر نفي السؤال في قوله تعالى: ﴿فَلا أنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذ وَلا يَتَسَاءَلُونَ﴾(المؤمنون: من الآية١٠١) ، وإثباته في قوله تعالى: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (الصافات:٥٠).

وقد رد السيد فضل الله ذلك التعارض باختلاف المواطن والمواقف ، اذ يرى أن حصول التساؤل في قوله تعالى: (فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) ، إنّما يكون داخل الجنة بين أهلها ، أو داخل النار بين أصحابها ، وهذا لا ينافي عدم التساؤل في قوله تعالى: (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) ، لأنّه تعبير عن انشغال كل منهم بنفسه في ما يواجهه من أهوال يوم القيامة[3].

ويبدو أنّه باحتساب السيد فضل الله لعنصري الزمان والمكان لم يعد هذا التعارض الظاهر بين النصين تناقضا ، ذلك أن من شروط تحقق التناقض إتحاد القضيتين من وجوه عدة منها الزمان والمكان ، فلو اختلفتا فيهما لم يكن هناك تناقض[4].

---

(١) درة التنزيل وغرة التأويل: ٢٧٧ .

(٢) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٢٢/٩٣ - ٩٤، ومع القران في عالمه الرحيب: ٣٧- ٥٥

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٦/٢٠٠ - ٢٠١ .

(٤) ينظر: الإشارات والتنبيهات ،لابن سينا: ١/١٧٩ ، والمنطق، للمظفر: ٢/١٥٦.

ومن دواعي التعارض الظاهر الموهوم بين النصوص عدم الالتفات إلى السياق، وهنا يمكن أن نشير إلى أنّ أغلب المستشرقين -إن لم يكن كلهم- اكتفوا كما يرى الأستاذ (آبري) بتحليل سطحي لمحتويات القرآن الكريم فقد اتبعوا طريقة التقطيع والتمزيق باقتطاع النصوص من سياقها والاجتزاء ببعض منها ليخرجوا إلى القول: إنّ القرآن فيه تضارب وتدافع وعدم انسجام[1].

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وإن خِفْتُمْ ألا تُقْسِطُوا في اليَتَامَى فانكحوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فإن خِفْتُمْ ألا تَعْدِلُوا فواحدة﴾(النساء: من الآية٣) فهذه الآية كالمعارضة لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ المَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالمُعَلَّقَةِ ﴾ (النساء: من الآية١٢٩)، فالأولى تفهم إمكان العدل والثانية تنفيه. وقد رفع السيد فضل الله ما أوهم التعارض بين هذين النصين بأن الشرط في الأولى وارد في مقام الاحتياط للوضع الشرعي والاقتصادي للإنسان، وليس واردا مورد الإلزام القانوني، وأنّ العدل الذي أخذ شرطا في الآية الأولى يراد به العدل في النفقة بدليل سياق الآية الدال على ذلك، على حين يراد من العدل في الآية الثانية العدل في المودة والميل القلبي، وذلك بدلالة قوله تعالى: (فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) فإنه يمثل النهي عن الانحراف مع الحالة العاطفية إلى المستوى الذي يصل إلى حد الهجران بحيث تصبح المرأة معلقة لا مزوجة ولا مطلقة[2].

وأيد السيد فضل الله ما ذهب إليه بما روي عن الإمام جعفر الصادق(ع) عندما سأله هشام بن الحكم عن دلالة العدل في الآيتين فأجابه بما نصه: ((أما قوله عز وجل: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فأن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾، يعني في النفقة، وأما قوله: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو

(١) ينظر: المستشرقون والإسلام :١٩، نقلا من بحوث في القرآن الكريم :٦١.

(٢) ينظر: تفسير من وحي القران:٧/٦٣- ٦٤.

حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة﴾ ، يعني في المودة))[1].

وينتفي التعارض بين بعض الآي بالالتفات إلى مجازات اللغة وأساليب البيان العربي ، وهذا ما أشار إليه السيد فضل الله بقوله: ((إن للفظ العربي قواعد معينة مضبوطة في طريقة التعبير عن المعنى ، فلا يجوز إغفالها في ما نريده من فهم الكلام القرآني ، لئلا نقع في الخطأ الناشئ من عدم التدبر))[2].

فما أوهم التعارض بين الآيات استعمال اللفظ في غير ما وضع له لضرب من المشاكلة ، نحو قوله تعالى ﴿ولا تَعْتَدُوا أن اللَّهَ لا يُحبُّ الْمُعْتَدينَ﴾ (البقرة: من الآية١٩٠) ، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾ (البقرة: من الآية١٩٤) فالأولى أمر بعدم الاعتداء ، والثانية أمر به ، وفي ظاهر الأمرين تعارض لا يدفع إلا بالرجوع إلى أساليب البيان العربي ، فالاعتداء في الثانية جاء لمشاكله اللفظ ، لأنّ رد الاعتداء ليس اعتداء.

قال السيد فضل الله: ((ولا بد من أن يلاحظ أن رد الاعتداء ليس اعتداء لأنّه من حق المعتدى عليه ، ولكنه سماه باسمه ، لأنّه مجازاة اعتداء باعتبار أنّه مثله في الجنس وفي المقدار ، ولأنّه ضرر كما أنّ ذلك ضرر..))[3].

ويلحظ من خلال دعاوى التعارض بين نصوص القرآن الكريم أنّ هذه الدعاوى وأمثالها كثير جاءت نتيجة للإغراق في الظاهر القرآني ، والاستنطاق الحرفي للنصوص من دون الالتفات إلى مداليل القرآن القائمة على أساس من أصول اللغة العربية وأساليبها البلاغية ، ذلك أن الإغراق في الظاهر كالإغراق في التأويل كلاهما قد يخرج النص عن مقصده ومدلوله.

---

(١) الكافي :٢/٣٦٢، وينظر: الميزان في تفسير القرآن :٥/٤٨، وتفسير من وحي القرآن :٧/٦٣- ٦٤.

(٢) تفسير من وحي القران :٧/٣٧٠ .

(٣) المصدر نفسه: ٤ /٨٥ .

الفصل الخامس

الدلالة السياقية

المبحث الأول: السياق اللغوي

المبحث الثاني: السياق الحالي

يراد بالسياق ((كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى ، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاما واحدا مترابطا ، أو حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع))[1] ، ولاشك في أنّ عددا من المفردات لا تطبع بدلالة محددة في ضوء التفسير المعجمي لها ، لأنّ المعنى المعجمي معنى احتمالي ولا يحدد هذا المعنى إلا السياق الذي يدفع هذا التعدد أو الاحتمال[2].

وفي هذا المقام يقول عبد القاهر الجرجاني: ((إنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هي كلم مفردة ، وإنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك ، مما لا تعلق له بصريح اللفظ))[3].

ويقول ابن القيم متحدثا عن أهمية السياق في تعيين الدلالة: ((السياق يرشد إلى تبيين المجمل ، وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد ، وتخصيص العام ، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة.وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته))[4].

ويرى الزركشي أنّ السياق من الوسائل الكاشفة عن معنى اللفظ الذي لم يرد فيه نقل عن المفسرين ، فيقول: ((وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق ، وهذا يعتني به (الراغب)كثيرا في كتاب (المفردات)[5] فيذكر قيدا زائدا على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ ، لأنّه

---

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر: ١/١٥٠، وينظر: دور الكلمة في اللغة :٥٥

(٢) ينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٥٨ ، ومنهج البحث اللغوي، د. علي زوين :٩٤

(٣) دلائل الإعجاز: ٣٨ .

(٤) بدائع الفوائد: ٤/٩- ١٠ .

(٥) يعني كتاب مفردات ألفاظ القران ،للراغب الاصفهاني.

اقتنصه من السياق))[1].

وللسياق أهمية كبيرة في الدراسات اللغوية الحديثة ، اذ استحوذ على اهتمام الدارسين المحدثين ، وعدوه حجر الأساس في علم المعنى[2] ، كما يقول اولمان: ((إنّ نظرية السياق-إذا طبقت بحكمة – تمثل حجر الأساس في علم المعنى))[3].

ويرى (فيرث)أنّ المعنى ((لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية ، أي وضعها في سياقات مختلفة))[4]

ومن دعاة هذه النظرية أيضا اللغوي الفرنسي (ج.فندريس)الذي يرى أنّ الذي يعين قيمة الكلمة في الحالات كلها((إنما هو السياق ، إذ أنّ الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديدا مؤقتا. والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدل عليها ، والسياق أيضا هو الذي يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها ، وهو الذي يخلق لها قيمة حضورية))[5].

ويذهب أصحاب النظرية السياقية إلى حد المغالاة في تأكيد أثر السياق في بيان المعنى ، فيقولون: ((إنّ الكلمات لا معنى لها على الإطلاق خارج مكانها في النظم))[6].

وبعد هذا التقديم الموجز عن السياق نتبين موقف السيد فضل الله من السياق وأهميته ، لكونه وسيلة من أهم الوسائل الكاشفة عن المعنى.

لقد اخذ السياق عند السيد فضل الله طابعا حركيا ، اذ نجده ذا فاعلية كبيرة في تحديد المعنى أحيانا ، وهذا ما يتفق مع عدم وثوقه بالفهم الحرفي لآيات القران الكريم ،

---

(١) البرهان في علوم القران :٢/١٨٩ .

(٢) ينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٥٩.

(٣) دور الكلمة في اللغة :٥٩ ، وينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٥٩.

(٤) علم الدلالة (عمر) :٦٨ .

(٥) اللغة :٢٣١ .

(٦) دور الكلمة في اللغة :٥٥ وينظر: البناء اللغوي لشعر أبي تمام :٣١٢ .

فنجده يسجل ملاحظة عامة على كثير من المفسرين لاستغراقهم في الفهم الحرفي لكلمات القران الكريم ، اذ يرى ان مشكلة الكثير من المفسرين في تفسيراتهم لكلمات القرآن أنّهم يحملونها على معناها الحرفي غير ملتفتين إلى أساليب البلاغة من الاستعارة والمجاز من خلال القرائن المتنوعة التي يحددها السياق العام للكلمة الذي يتحدث عن العمق المعنوي لا عن السطح المادي بطريقة الإيحاء[1].

وفي أحيان أخرى لا نجد للسياق عند السيد فضل الله تلك الفاعلية بل قد يصل تعامله مع السياق إلى حد الإبعاد أو الإقصاء عن دائرة الاستدلال ، فهو يرى أنّ وحدة السياق ليست امراً يجري مجرى القاعدة في الأسلوب القرآني الذي درج على التحدث عن الموضوعات المتعددة بشكل متسلسل من دون ارتباط بعضها ببعض مما يضعف وحدة السياق بوصفه دليلا على وحدة الموضوع[2].

ولعل الذي جعل السيد فضل الله يحذو هذا الحذو في تعامله مع السياق راجع في أصله إلى المرتكزات العقائدية التي يؤمن بها ويجعلها الأساس الذي يعطي القيمة الحقيقية للسياق ، وهذه المرتكزات ترجع إلى بعض المرويات عن أهل البيت(ع) التي تتحدث عن السياق وإلى أي مدى يمكن التعامل معه ، فقد روي عن الإمام الصادق(ع) ما نصه: ((عن جابر قال: قال أبو عبد الله(ع): يا جابر إنّ للقرآن بطنا وللبطن ظهرا ، ثم قال: يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القران ، إنّ الآية لتنزل أولها في شيء ، وآخرها في شيء ، وهو كلام متصل متصرف على وجوه))[3].

فاعتماد القرينة السياقية قد يؤدي إلى نتائج لا تنسجم والمعتقدات الثابتة بحكم العقل والنقل التي يؤمن بها السيد فضل الله ، لهذا نجده يلجأ في مثل هذا إلى قاعدة كلية وهي أنّ الآية أو الآيات يمكن أن تحمل أكثر من سياق في آن واحد مع اتحادها

---

(١) تفسير من وحي القرآن :٤١٦/٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه : ٢٣٧/٨.

(٣) بحار الأنوار:٩١/٨٩ .

في الموضوع العام أو الهدف النهائي ، ذلك أنّ القران ((لا يقف أمام عنصر واحد من عناصر المواجهة ، ولا يتجمد عند حالة عاطفية أو عقلانية واحدة ، بل يحاول أن ينتقل من جو إلى جو ومن عنصر إلى عنصر ، لتتكامل كل العناصر وتتجمع كل الأجواء التي تساعد على حل المشكلة ومواجهة التحدي))[1].

وفي ضوء ذلك نجد السيد فضل الله يعدل عن السياق لتأييد تفسيره إذا وجد ما يصلح دليلا عليه.

ومن أمثلة ذلك عدوله عن سياق قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ (آل عمران: من الآية١٤) ، اذ جعل فاعل(زين) الله سبحانه وتعالى[2] ، وهذا ما ذهب إليه بعض المفسرين ، كالزمخشري الذي يرى أنّ المزين ((هو الله سبحانه وتعالى للابتلاء كقوله: ﴿إنا جَعَلْنَا ما عَلَى الأرض زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ (الكهف: ٧)))[3] ، وهذا مخالف للسياق الذي يتحدث عن ذم الكفار لينسجم مع كون فاعل التزيين هو الشيطان ، كما يقول الطباطبائي: ((فلان المقام مقام ذم الكفار بركونهم إلى هذا المشتهيات من المال والأولاد واستغنائهم بتزينها لهم عن الله سبحانه ، والأليق بمثل هذه الزينة الصارفة عن الله الشاغلة عن ذكره أن لا ينسب إليه تعالى))[4].

وقد استدل السيد فضل الله على أنّ فاعل (زين)هو الله تعالى بأدلة عدة منها[5]:

١ — أنّ الآية واردة في ما جبلت عليه طبائع الإنسان من حيث حاجته إلى مثل هذه الأمور التي تدعوه إلى الإقبال عليها في مجال الزيادة ، تماما كبقية الأشياء التي تحدث عنها الله في ما زينه للإنسان ، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾ (الأنعام: من الآية١٠٨)فإنّ الناس مجبلون

---

(١) تفسير من وحي القران: ١٠٢/٣ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه :٢٥٩/٥ .

(٣) الكشاف :٣٠١/١ .

(٤) الميزان في تفسير القرآن: ٤٨/٣ .

(٥) ينظر تفسير من وحي القران :٢٥٩/٥- ٢٦٠ .

على أن يرى أي واحد منهم العمل الصادر منه عن قناعة حسنا ، لان ذلك هو لازم قناعته به.

٢ — أنّ اعتماد بعض المفسرين السياق في هذه الآية لا يوجب مثل هذا الظهور ، لأنّ للقرآن أساليبه التي ينتقل فيها من موضوع إلى موضوع من أجل عرض الخطوط العامة في ميزان القيمة الروحية.

٣ — أنّ مقتضى هذا التوجيه لا يتنافى مع العدل الإلهي ، لأنّ حب هذه الأمور لا يفرض المعصية في ممارستها ، بل يمكن للإنسان أن يمارسها في موقع الطاعة أو أن يمارسها في موقع المعصية.

ورد السيد فضل الله الاستدلال بالسياق الظاهر في اختصاص قوله تعالى: ﴿إنما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أهل الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب:٣٣) ، بنساء النبي(ص) ، وقد استدل السيد فضل الله على اختصاصها بالرسول(ص) وعلي وفاطمة والحسن والحسين(ع) بأدلة كثيرة منها[1]:

١-أنّ الأحاديث على كثرتها وتعدد طرقها وصحة أسانيدها لم تشر إلى نساء النبي(ص) من قريب أو بعيد ، اذ بلغت هذه الأحاديث أكثر من سبعين حديثا ، من طرق المسلمين من أهل السنة ، أو من طرق المسلمين من الشيعة ، وربما زاد المروي منها عن طريق أهل السنة على ما ورد منها من طرق الشيعة.

٢ — أنّ هذه الأحاديث دالة على نزول الآية وحدها ، مما يجعلها منفصلة عن السياق بطبيعتها ، ولكنها وضعت في ضمنه للمناسبة.

٣ — أنّ كلمة (أهل البيت) تمثل مصطلحا خاصا بهؤلاء الأشخاص على لسان النبي(ص) ولسان المسلمين من بعده ، حتى أصبحت هذه الكلمة تنصرف إليهم بشكل سريع من دون أي التباس أو شمول مع أنّ الكلمة قد تشتمل على ذلك بحسب العرف العام.

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن :١٨/٣٠٠ – ٣٠١ ، ومجمع البيان :٨ /٥٥٩- ٥٦١ .

فقد جاء في صحيح مسلم بإسناده عن يزيد بن حيان عن زيد بن أرقم قال: قال رسول الله(ص): ((ألا أني تارك فيكم ثقلين ؛أحدهما كتاب الله عز وجل: هو حبل الله من اتبعه كان على الهدى ، ومن تركه كان على ضلالة ، وفيه: فقلنا: من أهل بيته؟ نساؤه؟ فقال: لا وأيم الله إنّ المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع إلى أبيها وقومها ، أهل بيته أصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده))[1].

٤ — أنّ وحدة السياق تفرض أن يكون التعبير الخطابي بكلمة (عنكن)لا بكلمة (عنكم)التي تفرض الحديث عن مجموعة أخرى بلغت القمة في الورع والتقوى.

وبناء على منهج السيد فضل الله فإنّ المعنى المرتكز على أساس الرواية الصحيحة هو المقبول ومن ثم فلا قيمة للظهور الأولي ، بل القيمة للظهور الثاني مع وجود مسوغ لغوي ألا وهو العدول.

قال صاحب المنار: ((إنّ من عادة القرآن أن ينتقل بالإنسان من شأن إلى شأن ثم يعود إلى مباحث المقصد الواحد المرة بعد المرة))[2].

وفي ضوء ذلك لا يمكن لنا المبالغة في أثر السياق في الكشف عن المعنى ، لأنّه لا يتجاوز أن يكون قرينة من القرائن التي تتضافر مع قرائن أخرى ، لتعزز معنى استظهره السيد فضل الله اعتمادا على طائفة أخرى من القرائن ، كاللفظية المتصلة والمنفصلة والقرائن العقلية والروايات الصحيحة ، ذلك أنّ ((القرآن وهو أسمى نص عربي يرصد القرائن الحالية التي تتمثل في أسباب النزول ، ومن القرائن المقالية التي تتمثل في تركيب النص ، وفي الآيات التي تفسر آيات أخرى ما يحول بين اللبس وسياقه الكريم))[3].

---

(١) صحيح مسلم: ٣ / ٤٤ ، وينظر: تفسير من وحي القران :٣٠١/١٨- ٣٠٢ .

(٢) تفسير المنار :١٥/٢ .

(٣) اللغة والنقد الأدبي، د٠ تمام حسان :١٢٢ (بحث).

ومع ذلك يبقى دور السياق في فهم المعنى أمرا لا يمكن إنكاره أو التقليل من أهميته بوصفه قرينة مهمة من القرائن الكاشفة عن المعنى ، وإذا عدنا إلى تفسير (من وحي القران) ، وحاولنا تلمس تجليات السياق عند السيد فضل الله وجدنا لذلك مصاديق كثيرة تدلنا على عناية المفسر بالسياق القرآني بشقية المقالي والحالي ، وسنحاول – إنْ شاء الله – بيان ذلك.

السياق اللغوي

ويقصد به النص الذي تذكر فيه الكلمة ، وما يشتمل عليه من عناصر لغوية مختلفة تفيد الكشف عن المعنى الوظيفي لهذه الكلمة[1]. ويعرف اولمان السياق اللغوي بأنّه: ((النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم))[2].

والقرائن اللفظية غالبا ما تذكر في سياق النص ، وهي من جهة التركيب اللغوي للنص قد تكون جملة مستقلة ، أو ألفاظا غير مستقلة تابعة للجملة ، وهذا ما يعرف عند الأصوليين بالقرائن المتصلة[3].

وعن أهمية السياق في الكشف عن دلالة النص القرآني يقول الزركشي: ((دلالة السياق ، فإنها ترشد إلى تبين المجمل ، والقطع بعدم احتمال غير المراد ، وتخصيص العام ، وتقييد المطلق ، وتنوع الدلالة ، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم))[4].

وللسياق اللغوي أثر بين في تفسير (من وحي القران) ، اذ لازمت فكرة السياق السيد فضل الله في تفسيره الآيات ، وغالبا ما كان يصرح بها ويذكر لها مصاديق

---

(١) ينظر: المعنى النحوي في ضوء التراث وعلم اللغة الحديث، د. مصطفى النحاس(بحث) : ١٦٦- ١٦٧ والدلالة السياقية عند اللغويين :٤٨ .

(٢) دور الكلمة في اللغة :٥٤- ٥٥ .

(٣) ينظر دراسة المعنى عند الأصوليين: ٤٠ .

(٤) البرهان في علوم القران :٢/٢١٨ .

كثيرة تدلنا على استعماله الواسع للسياق اللغوي ، ومحاولة الإفادة منه ، بعده وسيلة مهمة من وسائل الكشف عن المعنى.

ومن مصاديق ذلك استعانة السيد فضل الله بالسياق لتعيين معاني بعض الألفاظ الواردة في الآيات ، فهو حين يقف عند قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أو عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر﴾(البقرة: من الآية١٨٥) يرفض ما ذهب إليه بعض المفسرين من كون المراد بشهود الشهر رؤية الهلال ، لتكون الآية دالة على أنّ الصوم مشروط بالرؤية ، اذ ذهب السيد فضل الله إلى أنّ المراد بذلك هو الحضور بقرينة السياق اللفظي ، قال: ((ولكن لا دليل في الآية على ذلك - يريد شهود الشهر - بل ربما كان ذكر السفر في مقابل ذلك دليلا على أنّ المراد به الحضور في البلد))[1]. وفي تفسير قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:٢١) ، يرى السيد فضل الله أنّ (التقوى) في هذه الآية الكريمة ليست غاية للخلق ، فيكون المعنى: أنّ الغاية من خلق الإنسان هي الوصول به إلى التقوى ، ذلك أنّ التأمل في السياق يؤدي إلى أنها غاية عبادية ؛ لان: ((الكلام قد سيق للأمر بالعبادة فهي الأصل في الكلام ، أما الخلق فقد ذكر كصفة من صفات الله التي توحي للإنسان بمسؤوليته أمام الله في عبادته له ، فلا يناسب المقام رجوع الغاية إليه))[2].

ومن ذلك بيانه دلاله لفظة (الكفر) في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ اتَّقَواْ فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾(البقرة:٢١٢) ، اذ فسرها بالكفر المصطلح عليه وهو الكفر بالله الذي هو ضد الإيمان لا الكفر المطلق الذي يقترب من المعنى اللغوي الذي هو(الستر) ، مستفيدا من مقابلة (الذين كفروا) في هذه الآية بـ(الذين امنوا) في آية سابقة في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَافَّةً ﴾(البقرة ٢٠٨)يقول السيد فضل

(١) تفسير من وحي القران :٢٩/٤، وينظر: الكشاف :٢٠٧/١ .

(٢) تفسير من وحي القران :١٦٧/١- ١٦٨ .

الله: ((إنّ الكلمة قد تكون ظاهره في الستر بحسب المعنى اللغوي، ولكنها ظاهره في السياق القرآني، كما هي في الاستعمالات العرفية بالكفر المصطلح، ولاسيما في الآيات التي يذكر فيها (الذين امنوا) في مقابل (الذين كفروا)؛ فإنها واضحة الدلالة على الكفر الذي يقابل الإيمان من ناحية المبدأ))[1]. والقول بالكفر المطلق في مقابل الإيمان المطلق هو ما احتمله الطباطبائي في تفسيره هذه الآية، اذ عد الانحراف عن كل حقيقة من الحقائق الدينية من تفاصيل العقيدة، أو تغيير أي نعمة دينيه، كفرا، وذلك من جهة ظهور كلمة (الكفر) بالستر الذي يعم المعنيين؛ ولذلك عد من مصاديق هذه الآية المؤمنين بالله الذين زينت لهم الحياة الدنيا فدعتهم إلى إتباع هوى النفس وشهواتها، وأنستهم كل حق وحقيقة[2].

وقد رفض السيد فضل الله القول بدلالة (الكفر) في الآية السابقة على الكفر المطلق الذي يشتمل على ستر الحقائق الدينية والنعم؛ لأنّ هذه الدلالة تحتاج إلى قرينة من السياق العام تدل عليه، وهي غير موجودة في هذه الآية، إن لم يكن الظهور على خلاف ذلك[3].

ويلحظ أنّ السيد فضل الله قد يستعين بالدلالة السياقية والعقلية معا في بيانه دلالة بعض الألفاظ، ويتضح هذا في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء ﴾(البقرة: من الآية٣٠)، اذ قدم السيد فضل الله الدليل العقلي على أنّ المراد بلفظ (خليفة) في هذه الآية النوع الإنساني وليس آدم(ع)؛ لان أدم الشخص محدود بفترة زمنية معينة ينتهي عمره بانتهائها، فكيف يمكنه القيام بهذا الدور الكبير الذي يشمل الأرض كلها ويتسع لهذه المرحلة الممتدة من الحياة كلها[4].

---

(١) تفسير من وحي القران: ٤/١٣٩- ١٤٠.

(٢) ينظر: الميزان في تفسير القران: ٢/٢٣٦

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ٤/١٤٠.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١/٢٣٠.

وبعد أن يفرغ من هذا القول يلتفت إلى السياق اللفظي ليؤكد صحة ما ذهب إليه ، ذلك أنّ الملائكة قد وصفوا هذا الخليفة بأنّه يفسد في الأرض ويسفك الدماء ، وهذا الوصف لا ينطبق على آدم ، بل ينطبق على بعض الجماعات التي يتمثل فيها النوع الإنساني في مدى الحياة[1].

وقد يعمد السيد فضل الله إلى تقدير عنصر محذوف في سياق يستدعي ذلك ، فالحذف عدول سياقي ، اذ يؤدي غياب الدال إلى أن يكون المدلول دالا على مدلول آخر ، فيكون المدلول الأول وسيطا بين الدال الغائب والمدلول الثاني ، وهذه الوساطة تحتم على المدلول أن يتنحى تدريجيا ليحل المدلول الثاني محله ، ومن ثم تكون الدلالة في الحذف دلالة إيحائية[2].

ففي قوله تعالى ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً ﴾(الفجر:٢٢) يقول السيد فضل الله: ((أما مجيء الله إلى أجواء القيامة ، كما يجيء الملك في الوضع المتجسد المحسوس ، فهو أمر غير متصور ، لأنّ الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾ (الشورى: من الآية١١) ، ولذلك فلا بد من حمله على أمر الله.. مما يجعل من حضوره الذي يوحي به المجيء حضورا معنويا ، باعتبار أنّه أقوى حضور ، فهو في عالم الغيب أعظم من كل موجود في حضوره في عالم الحس))[3] ، وفي هذا القول بيان لحذف المضاف(أمر) وإقامة المضاف إليه (ربك) مقامه ، وهذا النوع من الحذف واقع في كلام العرب ، وهو في القران الكريم أكثر من أن يحصى ((وأحسنه ما دل عليه معنى أو قرينة أو نظير أو قياس))[4].

ويستعين السيد فضل الله بالسياق في الترجيح بين القراءات القرآنية ، ولابد من الإشارة ـ هنا ـ إلى أنّ السيد فضل الله لم يعرض الكثير من القراءات القرآنية ، اذ

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ١/ ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٢) ينظر: الأثر الدلالي لحذف الاسم في القران الكريم: ١٧ .

(٣) تفسير من وحي القران :٢٤/ ٢٥٢ .

(٤) الامالي الشجرية :١/ ١٥، وينظر الخصائص: ٢/ ٣٦٢ .

قلما يهتم بها في تفسيره ، وعلى الرغم من ذلك لا يستطيع الباحث إغفال اهتمامه بها في بعض المواضع.

ففي قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾(البقرة: من الآية١٠٦) قراءتان ، اذ قرئت (ننسها) ، كما هو خط المصحف من نسى إذا ترك ، وقرئت (ننسأها من الإنساء ، وهو التأخير إلى أجل معين[1].

وقد استبعد السيد فضل الله القراءة الثانية ؛ لأنّ الآية واردة في سياق الاستبدال الذي يعني الإزالة في المبدل منه أساسا[2].

ويلجأ السيد فضل الله إلى السياق في تحديد العلاقة الدلالية بين الضمائر وما أحيلت إليه ، ففي قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ ﴾(الحج:١٥).

يرى السيد فضل الله ان الضمير في(ينصره). كما قيل . راجع إلى النبي(ص)[3] الذي لا يملك حمل الناس على الإيمان بها والدخول في دينه.. وقد فسره بعضهم بإرجاع الضمير إلى (من) وهو الشخص نفسه الذي يعيش عدم الثقة بالله وبتدبيره لخلقه ، ودفعه الشر عنه ، وجلب الخير له[4]... ولعل هذا الوجه أقرب إلى السياق العام للآيات من الوجه الاخر ، لأنّ إرجاع الضمير في (ينصره) إلى النبي(ص) لا ينسجم مع عدم ذكره في الآية من قريب أو بعيد والله العالم[5].

ويلحظ أنّ السيد فضل الله يورد احتمالين في إحالة الضمير في (ينصره):

الأول إرجاع الضمير إلى النبي(ص).

الثاني: إرجاع الضمير إلى الشخص نفسه الذي كان يعيش عدم الثقة بالله.

وبعد أن ذكر هذين الاحتمالين مال إلى الاحتمال الثاني ، لأنه يقترب من

---

(١) ينظر: إملاء ما من به الرحمن: ١/ ٥٧، والحجة في القراءات السبع، ابن خالويه :٣٦ .

(٢) ينظر تفسير من وحي القران: ١٥٨/٢- ١٥٩ .

(٣) ينظر: معاني القران، للفراء: ٢١٨/٢، وتفسير أبي السعود: ٣٧٢/٤- ٣٧٣ .

(٤) ينظر: مجمع البيان: ١٤٥/٧ .

(٥) ينظر: تفسير من وحي القران: ٣١/١٦- ٣٢ .

السياق العام للآيات ، لعدم ذكر النبي(ص) مما لا ينسجم مع إحالة الضمير إليه.

ويؤدي سياق القول دورا أساسيا في توجيه المتلقي نحو تعيين المقصود بالخطاب ، اذ أنّ تحديد الخطاب إنما يعتمد على القرائن داخل النص فضلا عن القرائن الخارجية.

وقد عمد السيد فضل الله إلى السياق في تحديد المخاطب في النص القرآني مستبعدا بعض الآراء التي وجهت الخطاب توجيها لا ينسجم مع السياق.

ففي قوله تعالى ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفاً ﴾(النساء:٥) ، يقول السيد فضل الله: ((والخطاب – كما قيل – قد يكون واردا لمن في يده المال لكي لا يمكن منه السفهاء ، وقد يكون واردا للآباء الذين قد يملكون أولادهم أموالهم في حياتهم فيوجهونها في غير مصلحتهم ، ثم يحتاجون إليها في زمن الشيخوخة فلا يعطوهم منها شيئا ، ولكن ذلك بعيد عن سياق الآية فهي – على الظاهر – موجهة للأولياء الذين يتولون أمور القاصرين ، ويحركون أموالهم فلا يمكنونهم منها إذا لم يكونوا في مرحلة الرشد))[1].

فالمراد من الأموال في هذه الآية أموال اليتامى ، لورودها في مورد الحديث عنها ، وهو ما ذهب إليه السيد فضل الله ، معللا إضافة الأموال إلى المخاطبين بقوله: ((لعل إضافة الأموال إلى المجتمع للإشارة إلى أنّ أصل الأموال ناتج عن ارتباطها ، حتى في حركة الفرد فيها بالمصلحة العامة))[2].

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُواْ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفاً﴾(النساء: ٨) أختلف الرأي في المخاطبين بهذا الأمر في قوله تعالى: (فارزقوهم منه) على رأيين[3]:

---

(١) تفسير من وحي القران: ٧٦/٧، وينظر: الكشاف: ٤١٤/١ .

(٢) ينظر: تفسير من وحي القران:٧٤/٧ .

(٣) ينظر: الكشاف: ٤١٧/١- ٤١٨، والميزان في تفسير القران: ٢٥٦/٤، وتفسير من وحي القران: ١٠١/٧ .

الأول: أنّ المخاطبين بذلك هم الورثة الذين يريد الله منهم أن يرزقوا هؤلاء الفقراء من الأقرباء واليتامى والمساكين شيئا من نصيبهم صدقة وإحسانا.

الثاني: أنّ المخاطبين بذلك هم الناس الذين تحضرهم الوفاة فيجتمع حولهم هؤلاء ممن لا نصيب لهم في الميراث ليوصوا لهم بشيء من التركة.

وقد رجح السيد فضل الله الرأي الأول محتجا بقرينة السياق ؛ لان الحديث يتركز في حالة حضورهم قسمة التركة ، وهذا مما لا يتناسب مع الوجه الثاني ، لان حالة الاحتضار ليست حالة القسمة ، حتى لو كان الميت يريد الوصية لبعض الناس ، فهو لا ينطبق عليه عنوان القسمة الواردة في حالة الشركة الحاصلة بعد الموت عن طريق الإرث[1].

وبتوجيه السياق يدفع السيد فضل الله التناقض الموهوم بين بعض الآيات ، نحو إثبات شمولية السؤال للناس والمرسلين في قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴾(الأعراف:٦) ، ونفيه في قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ (الرحمن: ٣٩-٤١).

فقد أجيب عن ذلك بأجوبة عدة منها[2]:

١-أنّ الآية الأخيرة تنفي سؤالهم سؤال استرشاد واستعلام اذ يسألون سؤال التقريع والتبكيت.

٢-أنّهم يسالون يوم القيامة ثم تنقطع مسألتهم عند حصولهم في العقوبة ودخولهم النار.

٣-أنّ في يوم القيامة مواقف ، ففي بعضها يسأل وفي بعضها لا يسأل.

ويرى السيد فضل الله أنّ الأقرب للسياق في آيات نفي السؤال أنها واردة في مورد التأكيد على أنّ الله يعلم ذنوب المذنبين وإجرام المجرمين فلا حاجة به إلى

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ٧/١٠١ .

(٢) ينظر: التفسير الكبير، الرازي :٢٩/١٠٤- ١٠٥ .

سؤالهم للتعرف على ذلك مع وضوحها عندهم عن طريق ما يعرفونه من أنفسهم وما يقرؤونه من كتاب الأعمال ، ولذلك فان هنالك وضوحا في قيام الحجة عليهم المبررة لعذابهم ، أمّا آيات السؤال فهي واردة لإقامة الحجة عليهم بإظهار أعمالهم من خلال اعترافاتهم. فلكل آية سياق يختلف عن سياق الآية الأخرى[1].

وقد يتحول اهتمام السيد فضل الله بالسياق إلى بيان دقة التركيب القرآني الذي يختار من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وانسب للسياق الذي يرد فيه ، فاللفظة القرآنية لم تقع في السياق بمدلول أختها ، بل لكل واحدة منها إيحاءات خاصة بها ، اذ ((يتأنق أسلوب القران في اختيار ألفاظه ، ولما بين الألفاظ من فروق دقيقة في دلالتها ، يستعمل كلا حيث يؤدي معناه في دقة فائقة ، تكاد بها تؤمن بأنّ هذا المكان كإنّما خلقت له تلك الكلمة بعينها ، وان كلمة لا تستطيع توفية المعنى الذي وفت به أختها))[2].

فالسيد فضل الله حين يقف عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام:١٨) ، يرى أنّ استعمال كلمة (فوق) جاءت للإيحاء بالهيمنة والسيطرة تماما ككل شيء فوق أي شيء آخر ، وذلك بدلا من كلمة (القاهر لعباده) ؛ لأنها لا تعطي مثل هذا الإيحاء الذي تفرضه طبيعة الحاجة إلى حشد الجو النفسي بالسيطرة المطلقة لله[3].

فالسياق –هنا–تطلب هذا اللفظ (فوق عباده) دون سواه ؛لأنّ المعنى هو تأكيد السلطة المطلقة لله على العباد بهذه الفوقية المعنوية.

ويتضح هذا الفهم لأثر السياق في تفسيره قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ (النساء: من الآية١) ، اذ يرى السيد فضل الله أن اختيار كلمة (ربكم) بدلا من كلمة (الله) جاءت لما توحي به الكلمة الأولى من معنى التربية التي تجعل من

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران :١٠/٢٢ .

(٢) من بلاغة القران، د. احمد احمد بدوي: ٧٥ .

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ٩/٤٨ .

التقوى وجها من وجوه التربية يلتقي فيه الإنسان بالله من موقع النمو العملي والشخصي ، وما يستتبعه ذلك من التركيز على نوعية العلاقة بين الإنسان وربه ، فليست هي مجرد صلة تنتهي بانتهاء عملية الخلق ، بل هي علاقة متصلة بوجود الإنسان في نموه الجسدي والعقلي والروحي والعملي[1].

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن :: ٢٣/٧ .

السياق الحالي

ويقصد به ما صاحب النص وأحاط به من ظروف وملابسات ، أو هو كل ما يحيط باللفظة من ظروف تتصل بالمكان أو المتكلم أو المخاطب ، في أثناء التكلم ، فتعطيها هذه الظروف دلالتها التي يولدها هذا النوع من السياق[1].

وفي هذا المعنى يقول الأستاذ محمد محمد يونس: ((إنّ متكلمي اللغة عندما يستخدمونها مشافهة أو كتابة فإنهم يضعونها في إطار زمني ومكاني معين ، وتحاط عملية التخاطب عادة بجملة من الملابسات والأحوال والظروف التي تتكاثف جميعا في التأثير على دلالة الخطاب الحرفية... كما تتدخل عوامل أخرى في عملية التخاطب منها ما يتعلق بشخصيات المتخاطبين وحياتهم الخاصة ، ومنها ما يدخل فيه الإطار الاجتماعي... ومنه ما هو وليد المواقف بحيث تحكمه ظروف الزمان والمكان التي وقع فيها الكلام))[2]

وأول من استعمل مصطلح (سياق الحال) من المحدثين عالم المجتمعات البشرية (الانثربولوجي): مالينوفسكي ، وقد أخذه منه اللغوي الانكليزي فيرث مطلقا عليه اسم (context ofstuation) الذي ترجمه الباحثون العرب المعاصرون إلى معنى

---

(١) ينظر: منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية ، د.احمد نصيف الجنابي (بحث): ١٦٢-١٦٣ ، والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٧٠.

(٢) وصف اللغة العربية دلاليا ، محمد محمد يونس: ١٣٧

(سياق الحال) و(الماجرى) و(المقام) و(الموقف) و(السياق الاجتماعي)[1].

وإذا كان (المقام) يمثل عند اللغويين الجوانب غير اللفظية المصاحبة للحدث الكلامي من ظروف وملابسات ، فإنّ هذه الظروف الخارجية المصاحبة للنص تمثل عند الأصوليين والمفسرين طريقاً قويةً في الكشف عن دلالات النص القرآني ، ولا سيما ما عرف عندهم بـ(أسباب النزول).

ويراد بأسباب النزول: ما نزلت الآية أو الآيات القرآنية متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه[2].

موقف السيد فضل الله من روايات أسباب النزول:

غطى موضوع أسباب النزول صفحات عديدة من تفسير (من وحي القرآن) ، اذ أشار فيه مفسره إلى أسباب نزول الآيات والسور ، ذاكراً آراء العلماء والمفسرين فيها ، وجاعلا من القران الكريم مقياساً لصحة الروايات وفسادها ، لأنه الكتاب الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾(فصلت: من الآية٤٢) ، ومسترشداً بقول الإمام الصادق(ع) ((كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف))[3].

ولكثرة ما ورد من روايات أسباب النزول وما فيها من اختلاف وتعارض وعدم انسجام مع النص القرآني تردد السيد فضل الله في قبوله أو التسليم بصحته ، شأنه في ذلك شأن كثير من المفسرين.

يقول محمد عزة دروازة: ((إنّ هناك روايات كثيرة في أسباب النزول ومناسباته وقد حشرت في كثير من كتب التفسير التي كتبت في مختلف الأدوار لا تثبت على النقد والتمحيص طويلاً ، سواء بسبب ما فيها من تعدد وتناقض ومغايرة أو من عدم

---

(١) ينظر: علم اللغة ، د.محمود السعران: ٣٣٩والدلالة السياقية عند اللغويين: ٨٢والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٧٠.

(٢) ينظر: مناهل العرفان في علوم القران: ٢/ ٩٩.

(٣) المحاسن: ١ / ٢٢١ ، والكافي: ١ / ٦٩ ، وينظر: تفسير من وحي القران: ١٠ / ٣٠٣ .

الاتساق مع روح الآيات التي وردت فيها وسياقها بل ونصوصها أحياناً ومع آيات أخرى متصلة بموضوعها أو موضحة لها أو عاطفة عليها))[1].

وفي ضوء ذلك وقف السيد فضل الله موقف الناقد الرافض لكثير من هذه الروايات، لأسباب عديدة ومختلفة ذكرها المفسر في مواضع متفرقة في التفسير، منها:

١ — عدم الوثوق بسند هذه الروايات، وهذا ما صرح به السيد فضل الله، اذ يقول: ((إنّنا في منهجنا التفسيري لا نجد أيّ نصوص موثوقة كثيرة مما رواه الرواة في أسباب النزول، لضعف أسانيد بعضها وإرسال بعضها الآخر... لذلك فإنّنا لا نعتمدها كموثقة تفسيرية في تفسير القران)) [2].

ويرى السيد فضل الله أنّ روايات أسباب النزول تمثل تصوراً ثقافياً قد يخطئ في أعطاء الصورة الدقيقة الحقيقية للتصور الإسلامي وللمضمون القرآني، لان الكثير من هذه الروايات ليس موثقاً بما يضمن الوثوق بها[3].

٢ — أنّ الكثير من هذه الأسباب المروية اجتهادية، وليست سبباً شاهده الراوي.

يقول السيد فضل الله: ((ونلاحظ أنّ هؤلاء المتحدثين عن أسباب النزول لم يستندوا في ذلك إلى رواية، بل انطلقوا في اجتهاداتهم في فهم الآية ومحاولة تطبيقها مما يفهمونه...)) [4].

وفي ضوء ذلك يرى السيد فضل الله أنّ بعض هذه الروايات يعبر عن اجتهاد الرواة والمفسرين من خلال ذهنياتهم المحدودة الخاضعة لبعض المؤثرات الثقافية المتخلفة. الأمر الذي يفرض علينا مناقشة ذلك كله، خشية أن تفرض هذه الروايات - بما فيها من تصورات - نفسها على المفاهيم القرآنية لتبتعد بها عن صفاء الفكرة وإشراقة الصورة وانفتاح التصور[5].

---

(١) القران المجيد، محمد عزة دروازة: ٢١٧ .

(٢) تفسير من وحي القران: ٦ / ١١٦ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٧ / ٢٣٦ .

(٤) المصدر نفسه: ٦ / ١٠٠ .

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٧ / ٢٣٦ .

٣ – مخالفة روايات أسباب النزول للكتاب وسياق الآيات ، ومن ذلك ما جاء في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾(الحج:٥٢) ، فقد روي في سبب نزول هذه الآية أنّ رسول الله قرأ بمكة (النجم) ، فلما بلغ قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى﴾ (النجم: ١٩ – ٢٠) ألقى الشيطان على لسانه: ((تلك الغرانيق العلى ، وان شفاعتهن لترجى)). فقال المشركون: ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم ، فسجد وسجدوا. ثم جاء جبريل بعد ذلك فقال: أعرض علي ما جئتك به ، فلما بلغ: تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترجى ، قال له جبريل: لم آتك بهذا ، هذا من الشيطان ، فانزل الله: (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي.. الآية) [(١)].

وقد رفض السيد فضل الله قبول هذه الرواية لعدم انسجامها مع عصمة النبي في التبليغ التي أعلنها القران في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾(النجم: ٣ – ٤) ، الذي يعني امتناع صدور أي كلمة منه إلا عن طريق الوحي الإلهي ، وفي قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ مَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴾(الحاقة: ٤٤ – ٤٧) الذي يدل على امتناع صدور أي زيادة من النبي عما أوحى الله به إليه[(٢)].

ويلاحظ السيد فضل الله أيضا أنّ سياق الآيات لا ينسجم مع الكلمتين اللتين أقحمتا في السورة – حسب الرواية – اذ لا يتناسب ذلك مع قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (النجم: ٢٣)[(٣)].

---

(١) ينظر أسباب النزول: ٢٠٨- ٢٠٩ .

(٢) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٦ / ٩٧ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه.

٤ – بعض روايات أسباب النزول لا يخلو من إساءة لصاحب الرسالة النبي محمد(ص) ، وفي ذلك يقول السيد فضل الله: ((إنّ هذه الروايات التي ذكرت في أسباب النزول تسيء إلى مقام النبي.. الأمر الذي يجعلنا نتحفظ في الاستفادة منها في التفسير))[1].

ومن ذلك ما جاء في روايات أسباب نزول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ...﴾(المائدة: ١٠١) ، اذ اشتملت هذه الروايات على ما لا يتفق مع خلقه العظيم وسجاياه المعهودة[2].

٥ – تعارض الروايات الواردة في سبب نزول آية معينة ، لا يجعل من تلك الروايات دليلاً على المعنى او تفسيراً لنزول الآية ، وإنما يدل على كونها اجتهاداً من المفسرين والرواة ، كما جاء في روايات سبب نزول قوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُواْ...﴾(النساء: ٨٨) اذ تعددت روايات أسباب نزول هذه الآية مع اختلاف مضامينها وتعارضها[3] ، ولذلك رفض السيد فضل الله قبول هذه الروايات للسبب المذكور[4].

٦ – الاختلاق والوضع في بعض الروايات المخالفة للسياق التاريخي وللروايات الموثوقة سنداً ومتناً وواقعاً ، كما جاء في سبب نزول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى...﴾ (النساء: ٤٣) ، اذ أقحم بعض الرواة أسم الإمام علي بن أبي طالب(ع) ليكون المقصود بذلك للنيل من منزلته ومقامه من رسول الله(ص)خاصة والمسلمين عامة ، وقد رفض السيد فضل الله قبول مثل هذه الروايات وفسر وضعها بالصراعات الشديدة التي تمحورت حول قضية الخلافة ، وما تناسل عنها من مشكلات وأوضاع وعصبيات وأحقاد[5].

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القران: ٨ / ٨١ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٨ / ٣٥٨ – ٣٥٩ ، ومجمع البيان: ٣ / ٣٨٦ .

(٣) ينظر: أسباب النزول :١١٢ - ١١٣ ، وتفسير من وحي القران: ٧ / ٣٨٨ - ٣٨٩ .

(٤) ينظر: تفسير من وحي القران: ٧ / ٣٨٩ .

(٥) ينظر: تفسير من وحي القران: ٨ / ٣٢٣ - ٣٢٦ .

ومع أنّ السيد فضل الله يطرح من الروايات ما خالف منها الكتاب وسياق الآيات ، أو لوجود المعارض لها الموافق للقران ، فإنّ ذلك لا يعني عدم الإفادة من هذا الموروث الإخباري ، فعلى الرغم من موقفه المتشدد من قبول روايات أسباب النزول يعتقد المفسر أنّ هذه الروايات قرائن قد توضح النص القرآني ولاسيما الروايات التي تأتي منسجمة مع روح النص القرآني وسياق آياته فضلاً عن عدم معارضتها للروايات الموثوقة الموافقة للقران. اذ نجده يقول: ((وإذا كنا نتحفظ في أسانيد أسباب النزول ، فإنّنا لا ننطلق في تفسيرنا للآيات منها ، بل نحاول استحياء المعنى من ظواهرها)) [1].

والباحث في تفسير (من وحي القران) يجد أنّ السيد فضل الله قد أفاد من أسباب النزول في تفسيره في موارد عدة ، منها:

١ — بيان دلالة اللفظ المشترك ، فإذا كان اللفظ مشتركاً له معان عدة ، فان سبب النزول قد يحدد المعنى المقصود في الموضع المعين ، بل قد يمنح اللفظ المشترك دلالة جديدة لم تكن له من قبل.

ومن أمثلة ذلك كلمة (المولى) التي تعددت دلالتها ، قال أبو عبيدة: ((المولى أبن العم ، والمولى الحليف.. والمولى الأسفل ، والمولى الولي(اللهم من كنت مولاه)[2]..)) [3]

وقد جاء المولى بمعنى (الوارث) في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ (النساء: ٣٣). قال السيد فضل الله: (((موالي): أولياء في الورثة. ويطلق المولى على الحليف ، والسيد المطاع ، والأولى بالشيء والأحق ، وهو الأصل في الجميع... والوارث وهو المراد بالآية)) [4].

ويعضد السيد فضل الله ما ذهب إليه بالقرينة الحالية ، اذ نزلت هذه الآية في

---

(١) تفسير من وحي القرآن: ١٨ / ٢٤٨ .

(٢) جزء من حديث النبي (ص) في ولاية علي بن أبي طالب (ع) يوم غدير خم ، وفيه: ((أليس الله أولى بالمؤمنين، قالوا: بلى ، قال: اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه...))، مسند أحمد: ١ / ١١٨

(٣) مجاز القران ، لأبي عبيدة: ١ / ١٢٤ ، وينظر: تفسير القرطبي: ٥ / ١٠٩.

(٤) تفسير من وحي القران: ٧ / ٢٢٢ .

الذين كانوا يتبنون رجالا غير أبنائهم ويورثونهم ، فانزل الله تعالى فيهم أن يجعل لهم نصيبا في الوصية ، ورد الله تعالى الميراث إلى الموالي من ذوي الرحم والعصبة ، وأبى أن يجعل للمدعين ميراث من ادعاهم ويتبناهم ، ولكن جعل نصيباً في الوصية[1].

وربما تضافرت القرائن على بيان دلالة هذا اللفظ المشترك ، فالفعل(ترك) يدل على المال الذي يتركه الإنسان بعد وفاته ، ومنه اشتقت التركة وفي ذلك قرينة لفظية على حصر دلالة (موالي) بالوارث ، فضلاً عن القرينة الحالية.

وفي ضوء ذلك نجد أنّ السياق هو الذي يعين دلالة الألفاظ المشتركة التي لا يمكن تحديد دلالتها ما لم تتشح بوشاح السياق ، وهذا ما صرح به مفسرنا اذ يقول: ((إنّ تعدد المعنى في الاستعمال الواحد ، ليس مألوفا في الطريقة العامة للكلام ، لأنه لا ينسجم مع أسلوب التفاهم ، حتى في الكلمات المشتركة بين أكثر من معنى ، لأنّ الوضع للمعاني المتعددة لا يفرض استعمالها ، بل يعني حاجة كل واحد منها في إرادته من اللفظ إلى قرينة حالية أو مقالية))[2]

٢ - استعمال سبب النزول لتأكيد أنّ فرداً من الأفراد يقع مصداقاً لمفهوم معين ، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران: ٦١).

فقد استعان السيد فضل الله بسبب نزول هذه الآية في التدليل على أنّ أبن البنت يعد ابناً ، اذ جاء في سبب نزول هذه الآية روايات كثيرة قد تختلف في طولها وفي قصرها ، ولكن تتفق في مضمونها ، منها ما روي عن جابر بن عبد الله ، أنّه قال: ((قدم وفد أهل نجران على النبي صلى الله عليه وسلم العاقب والسيد ، فدعاهما إلى الإسلام ، فقالا: أسلمنا قبلك ، قال: كذبتما... فدعاهما إلى الملاعنة ، فواعداه على أن يغادياه بالغداة ، فغدا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ بيد علي وفاطمة وبيد

---

(١) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ٢٢٣/٧ ،وأسباب النزول :١٠٠ .

(٢) تفسير من وحي القران: ١ / ١٠ .

الحسن والحسين ، ثم أرسل إليهما فأبيا أن يجيبا ، فأقرا له بالخراج ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: والذي بعثني بالحق لو فعلا لمطر الوادي ناراً)) [(١)].

وقد لاحظ السيد فضل الله إقرار المضمون النسبي الذي يجعل أبناء البنت منتسبين إلى أبيها باعتبار استواء النسب – من جهة الولد والبنت – إليه ، فلم يفرق القران الكريم بين أبناء الابن وأبناء البنت ، وأبطل النظرة الجاهلية التي كانت تعد أبناء الابن – وحدهم – هم الأبناء ، بينما لا تعد أبناء البنت أبناءً [(٢)].

ويؤيد السيد فضل الله ما ذهب إليه بالنصوص القرآنية الأخرى التي عدت عيسى(ع) من ذرية إبراهيم مع انه يرتبط به وينتسب إليه من جهة أمه مريم(ع) نحو قوله تعالى: ﴿ووَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴾(الأنعام: ٨٤ – ٨٥)[(٣)]

وما ذكره السيد فضل الله هو ما ذهب إليه كثير من المفسرين ، ومنهم الرازي الذي يقول: ((هذه الآية دالة على أنّ الحسن والحسين(ع) كانا ابني رسول الله(ص) وعد أن يدعو أبناءه فدعا الحسن والحسين فوجب أن يكونا ابنيه..))[(٤)].

ويعلق الرازي على رواية سبب نزول هذه الآية بالقول: ((وأعلم أنّ هذه الرواية (أي رواية المباهلة) كالمتفق على صحتها بين أهل التفسير والحديث))[(٥)].

٣ – استعان السيد فضل الله بسبب النزول في الكشف عن دلالة العبارات التي تبدو غامضة في ظواهرها ، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (البقرة: ١٥٨) ، فلو أخذنا بظاهر هذه الآية بمعزل عن الظروف والأحوال التي نزلت فيها ، لأقتضى ذلك الإشعار بتخيير الحاج أو المعتمر بين الطواف وعدمه ، وهذا ما يشعر به قوله: (فلا جناح)

---

(١) أسباب النزول: ٦٨ ·

(٢) ينظر: تفسير من وحي القران: ٦ /٧١ ·

(٣) المصدر نفسه

(٤) التفسير الكبير: ٨ / ٧٢

(٥) المصدر نفسه: ٨ / ٧١

الذي يعطي معنى الرخصة. ولكن بقرينة سبب النزول يرفع التوهم ويماط الإشكال.

فقد رويت روايات كثيرة في سبب نزول هذه الآية، وكلها متفقة على أنّ المسلمين قد تحرجوا في بادئ الأمر من السعي بين الصفا والمروة، لأنّ العرب في الجاهلية كانوا يفعلون ذلك بالطواف حول بعض الأوثان، فرأوا أنّ ذلك من بقايا الشرك وليس الطواف بهما من الشعائر فأخبر الله تعالى أنّهما من الشعائر[1].

وفي ضوء سبب النزول يكون الطواف بينهما واجباً على الحاج والمعتمر كما أمر الله تعالى. اذ يرى السيد فضل الله أنّ كلمة (فلا جناح) لا تعطي معنى الرخصة بمعنى الإباحة، بل تعني عدم الحرج في ما اعتقدوه من منافاة لخط التوحيد تأكيدا لهم لعدم المنافاة. لذلك.. فإنها ليست من شعائر الشرك وان نصبت الأصنام عليها، بل هي من شعائر الله التي جعلها للمؤمنين، لتكون موضعاً ومقصداً للقرب إليه، فكأنه قال: إنّ وجود الأصنام لا يمنع من العبادة[2].

٤ – استعان السيد فضل الله بسبب النزول في الكشف عن دلالة بعض النصوص التي يصطدم ظاهرها مع مبادئه العقلية، ففي كشفه عن لفظة (قريب) في قوله تعالى: (﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ..﴾ (البقرة: ١٨٦)، يرى السيد فضل الله أنّ المراد من ذلك القرب المعنوي لا المادي تنزيهاً لله عن التجسيم، لان الله ليس وجوداً محصوراً في المكان لتكون المسافات هي التي تفصله عنهم، بل هو الوجود الكلي في القدرة والإحاطة والشمول، فلا يغيب عنه شيء، فهو العالي في علوه في الوقت الذي هو الداني في دنوه، فلا شيء أقرب إلى عباده منه[3].

وهذا ما ذهب إليه كثير من المفسرين ومنهم المرتضى الذي فسر هذه اللفظة في ضوء سبب النزول، اذ يقول: ((إنّه تعالى لم يرد بقوله (قريب) من قرب المسافة، بل أراد أني قريب بإجابتي ومعونتي ونعمتي، أو بعلمي بما يأتي العبد ويذر.. تشبيهاً

---

(١) ينظر: أسباب النزول: ٢٧- ٢٩، وتفسير من وحي القران: ٣ /١٢٩.

(٢) ينظر: تفسير من وحي القران: ٣ / ١٣٠.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٤ / ٤٠.

بقرب المسافة ، لأنّ من قرب من غيره عرف أحواله ولم تخف عليه.. وقد روي أن قوما سألوا الرسول(ص) فقالوا له: أربنا قريب فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فانزل الله هذه الآية))[1]

٥ – يأتي سبب النزول عند السيد فضل الله مرجحاً لأحد الاحتمالات الواردة في النص ، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ﴾ (الإسراء: من الآية ٦٠) ، اذ ذكر المفسرون وجوها عدة في تفسير الرؤيا المذكورة في هذه الآية[2]:

أولها: أن المراد بالرؤية رؤية العين ، وهو ما ذُكر في أول السورة من إسراء النبي(ص) من مكة إلى بيت المقدس وإلى السموات في ليلة واحدة ، إلا انه لما رأى ذلك ليلاً وأخبر به حين أصبح سماها رؤية.

ثانيها: أنها رؤيا نوم رآها انه سيدخل مكة ، وهو بالمدينة ، فقصدها فصده المشركون في الحديبية عند دخولها ، حتى شك قوم ودخلت عليهم الشبهة ، فقالوا: يارسول الله ، أليس قد أخبرتنا أنّا ندخل المسجد الحرام آمنين؟ فقال(ص): أو قلت لكم إنكم تدخلونها العام؟! قالوا: لا ، فقال: لتدخلونها إنْ شاء الله. ورجع ثم دخل مكة في العام القابل.

ثالثها: أنها رؤية رآها النبي(ص) أنّ قروداً تصعد منبره وتنزل ، فساءهُ ذلك وأغتم به.

رابعها: ما ذكره الزمخشري من احتمال أن يكون المراد بالرؤيا ، ما يمكن أن يكون ما رآه النبي(ص)من مصارع المشركين في بدر قبل المعركة ، فتسامعت قريش بما أوحي إلى رسول الله(ص) فكانوا يضحكون ويسخرون منه استهزاءً[3].

وقد رجح السيد فضل الله الرأي الثالث مؤيداً ما ذهب إليه بأدلة عدة فضلاً عن سبب النزول ، اذ جاء في سبب نزول هذه الآية: ((رأى رسول الله(ص) بني فلان

---

(١) أمالي المرتضى: ١ / ٦٠٣ .

(٢) ينظر: مجمع البيان: ٦ /٦٥٤- ٦٥٥ ، وتفسير من وحي القران: ١٤ / ١٦٢ – ١٦٣ .

(٣) ينظر: الكشاف: ٣ / ٢٦ .

ينزون على منبره نزو القردة ، فساءه ذلك. فما استجمع ضاحكاً حتى مات. فانزل الله: (وما جعلنا...)))[1].

ويؤيد هذا الوجه أيضا التقاء روايات أهل البيت(ع) الذين هم الحجة في تفسير القران ، بروايات غيرهم من أهل السنة ، اذ أخرج أبن مردوية عن الحسن بن علي(ع) أنّ رسول الله(ص) أصبح وهو مهموم فقيل: مالك يا رسول الله؟ فقال: إني رأيت في المنام كأن بني أُمية يتعاورون منبري هذا ، فقيل: يا رسول الله ، لا تغتم فإنها دنيا تنالهم. فانزل الله: (وما جعلنا..)[2].

ويرى السيد فضل الله أيضا أنّ هذا الوجه ينسجم مع سياق الآية فيما توحي به كلمة الإحاطة من الانفتاح على الأشياء المستقبلية ، المتصلة بحركة الإسلام في المستقبل في ما يريد الله أن يعرف به رسوله ، فضلاً عن كون مفهوم (الفتنة) يلتقي بالواقع المنحرف الذي يقود إلى الارتباك ، أكثر مما يلتقي بما يختلف الناس حوله من الاخبار[3].

ويلحظ مما تقدم من شواهد أنّ السيد فضل الله يعمد إلى أكثر من قرينة لتأييد ما يذهب إليه ، اذ يعتمد تضافر القرائن المقالية والمقامية ، لأنها السبيل الموصلة إلى المعنى المراد ، فلا يمكن لقرينة واحدة أن تدل بمفردها على معنى معين.

وما دامت الآية لا تتجمد في النقطة التي انطلقت منها ونزلت فيها ، لأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[4] نجد السيد فضل الله يعمم دلالة بعض الألفاظ القرآنية من دون قصر دلالتها على أسباب النزول ، كما في قوله تعالى:﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾(الأعراف: من الاية٣١) ، اذ فسر السيد فضل الله لفظة (الزينة) في هذه الآية بما يشمل اللباس والنظافة والطيب ووسائل التجميل وجمال البناء[5]من

---

(١) الدر المنثور: ٥ / ٣١٠، وتفسير من وحي القران: ١٤ / ١٦١ .

(٢) ينظر: المصدران السابقان

(٣) ينظر: تفسير من وحي القران: ١٤ / ١٦٤ - ١٦٥ .

(٤) ينظر: الإتقان في علوم القران: ١ / ٨٥ .

(٥) ينظر: تفسير من وحي القران: ٩٥/١٠ .

دون قصر دلالة هذه اللفظة على اللباس وما تعلق به كما في سبب نزول هذه الآية[1].

ومن سياق الحال ما يعرف بالسياق الاجتماعي، ونعني به ظرف النص الاجتماعي، أو الموقف الاجتماعي الذي يكتنف المقال في أثناء الحدث الكلامي[2]. وهو لا يخرج عن سياق الحال ((لأنّه لا يخرج عن مجمل الظروف والملابسات التي تحيط بالنص من الخارج))[3].

وقد اعتمد السيد فضل الله هذا النوع من السياق في بيانه دلالة الألفاظ القرآنية، كما في قوله تعالى:﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾(التوبة: من الآية ٣٧).

فالنسيء: التأخير في الوقت، يقال: نسأ الله في أجلك: أخره، والنسيئة: بيع الشيء بالتأخير[4]، أمّا النسيء في الآية السابقة فهو شهر كانت تأخره العرب في الجاهلية بحسب مصلحتهم[5].

قال السيد فضل الله: ((أما النسيء، فالمراد به ما كانت تفعله العرب في الجاهلية، فإنهم ربما كانوا يؤخرون حرمة بعض الأشهر الحرم إلى غيره، تبعاً لمصالحهم في الحرب والسلم، فإذا كانت مصلحتهم في الحرب جعلوا محرمهم صفراً، واعتبروا صفراً في السنة الثانية محرما، يمنعون فيه أنفسهم من القتال عوضاً عما مضى..))[6].

---

(١) ينظر: الدر المنثور :٤٣٩/٣، وتفسير من وحي القران: ٩٥/١٠ ٠

(٢) ينظر: المدخل إلى علم اللغة، د٠ رمضان عبد التواب :١٢٨، والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٧٤.

(٣) الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٧٤ ٠

(٤) ينظر: مفردات ألفاظ القران :٨٠٤ ٠

(٥) ينظر: المصدر نفسه

(٦) تفسير من وحي القران: ١٠٨/١١، وينظر: البحر المحيط :٤٨/٥- ٤٩ ٠

الخاتمة

الخاتمة

في خاتمة مسيرة هذا البحث ، وفي ضوء حدود محاولاته واستيعابه جهود السيد فضل الله في دراسة الدلالة القرآنية نود أن نشير إلى أهم النتائج التي توصل إليها البحث على شكل نقاط رئيسة:

١- إنّ تنوع ثقافة السيد فضل الله وتعدد مصادرها قد خلق له ذهنية الجمع بين ما هو أصيل وعميق ، وبين ما هو معاصر وحديث ، وإنّ دراسته وتدريسه قد أمداه بالجانب النظري والتطبيقي ، وأسبغا على شخصيته عقلانية وأدبية انعكست على طبيعة تعامله مع النص القرآني والكشف عن دلالته.

٢- على الرغم من أنّ مصطلح (علم الدلالة) ظهر في الدراسات اللغوية الحديثة ، فان ما أثير في التراث العربي الإسلامي من قضايا تتعلق بالبحث الدلالي أو بسبب منه خلق نشاطاً واسعاً لا يمكن حصره في حقل معين من حقول النتاج الفكري ، بل أصبحت الأبحاث الدلالية في الفكر العربي الإسلامي مساحة للتحاور بين اللغة وأصول الفقه والتفسير والبلاغة والنقد الأدبي والمنطق والفلسفة...

٣- إن البحث عن الدلالة التفسيرية بحث عن إرادة المولى تعالى ، وهذا ما كشف عنه البحث في الاتجاهات التفسيرية على اختلاف مشاربها ومواردها ، على خلاف البحث عن الدلالة في سائر النصوص الأدبية إذ لا يرتكز البحث فيها عند كثير من النقاد على إرادة المنشئ ، بل على ما يريد أن يقوله النص.

٤- يجد المطلع على المناهج التفسيرية أن طبيعة التعامل مع النص القرآني تسير

باتجاهين: أولهما بالرجوع إلى الوراء أو معاصرة النص لنزوله ، وثانيهما السير باتجاه آني أو حاضر ، بجر النص إلى زمن القارئ الذي يبقي الدلالة المركزية على حالها من دون المساس بجوهرها ، فضلا عن البحث في دلالات أخرى يمكن لها أن تكون معاصرة ، وهذا ما اختطه السيد فضل الله في اختياره الأسلوب الاستيحائي عن طريق البحث في الدلالات الهامشية أو المصاديق أو ما يعرف بالجري والتطبيق ، وهو رؤية تأويلية تحاول الانتقال من دائرة المفاهيم إلى دائرة المصاديق ، ليكون النص معاصرا.

٥- إن المنهج الاستيحائي الذي اختطه السيد فضل الله لنفسه ، لم يكن بدعا أو اجتهادا شخصيا أو حالة مزاجية اختارها لنفسه ، بل هو فهم للنصوص الكثيرة الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) التي أكدت أن القرآن يجري مجرى الليل والنهار ومجرى الشمس والقمر.

٦-كان لمجموع التصورات المتعلقة بالنص والحاضرة في ذهن مفسرنا ، فضلا عن المنظومة المعرفية والعقائدية التي امتاز بها السيد فضل الله ، حضور فاعل انعكس على طبيعة تعامله مع النص القرآني ومن ثَم توجيه دلالته ، ولعل في مقدمة ذلك الأسلوب الاستيحائي الذي طبع به السيد فضل الله تفسيره وجعله اسما له.

٧- دلل البحث على أنّ السيد فضل الله كان مدركاً التطور الدلالي وأثره في نقل دلالة الألفاظ من معانيها الأصيلة إلى معان أخرى عرفية أو شرعية أو مجازية ، وان الدلالة الحسية هي الأصل في الألفاظ ، ثم انتقلت من ذلك الأصل إلى الدلالة المجردة ، وهو ما انتهى إليه علم اللغة الحديث.

٨-كان المنهج الذي سلكه السيد فضل الله في بحثه عن دلالة النص القرآني يعتمد الوسائل والإمكانات التي تتيحها المنظومة اللغوية العربية ، إذ لجأ المفسر إلى المجاز والاستعارة والكناية... ولا سيما في توجيه الآيات التي يتعارض ظاهرها مع مبادئه العقلية ، كتلك التي يوحي ظاهرها بالتجسيم

والتشبيه في حق الله تعالى ، وكذلك الآيات التي تشير إلى تجسم الأعمال يوم القيامة وحضورها بشكل حسي.

٩- اثبت البحث اعتماد السيد فضل الله ظاهر القرآن الكريم في استنباط دلالات النصوص القرآنية ، لإيمانه بحجية هذا الظاهر ، إلا أن يقوم دليل على خلاف ذلك من عقل أو نقل.

١٠- عُني السيد فضل الله بظاهرة الترادف ، مقراً بوقوعها في اللغة ، إلا انه لم يكن موسعاً لوقوعها في القرآن الكريم ، بل مقيداً لها بمقتضيات السياق وتلمس الفروق الدلالية الدقيقة بين الألفاظ التي قيل بترادفها.

١١- أثبت البحث تجاوز السيد فضل الله -أحيانا- حدود المصطلح المعهود للترادف عند اللغويين إلى ما هو ابعد من ذلك ، اذ حاول رسم معالم شكل آخر من الترادف ، وهو ما يمكن أن تصطلح عليه بـ(الترادف الاستعمالي) في القرآن الكريم ، اذ لاحظ السيد فضل الله ترادفاً بين بعض الألفاظ التي ليس بينها ترادف في عرف أهل اللغة ، بل هو ترادف نابع من الاستعمال القرآني لبعض الألفاظ على جهة الاتحاد المصداقي لمستوى من مستويات المفهوم.

١٢- تبين لي من خلال البحث أنّ السيد فضل الله من القائلين بوقوع المشترك اللفظي في القرآن الكريم على الرغم من تضييق مفهومه في بعض الأمثلة ، وكان أساس تعامله مع هذه الظاهرة اللغوية قائماً على القرينة السياقية ، بعدها عنصراً مهماً في الكشف عن دلالات الألفاظ المشتركة ، فإذا كان اللفظ مشتركاً له معان عدة ، فان السياق يحدد المعنى المقصود في الموضع المعين.

١٣- دلل البحث على عناية السيد فضل الله – وهو يفسر الآي ويحدد دلالات الألفاظ- بظاهرة التضاد ، مقراً بوقوعها في اللغة والقران الكريم ، مع ملاحظة أنّ كثيراً من الألفاظ التي قيل بتضادها لم ترد في القران الكريم إلا في

موضع واحد ، وبعضها لم يستعمل في القران الكريم إلا بإحدى دلالتيه من دون الأخرى.

١٤- أثبت البحث اهتمام السيد فضل الله بالقضايا النحوية ، ولاسيما الدلالات التركيبية ، اذ دل كلامه في غير موضع من التفسير على فقه واسع بتلك القضايا واطلاع على أراء النحاة ، وامتلاكه لمرجعية نحوية دلالية كان يتمثلها بين الحين والآخر ، لتعينه على كشف المعنى ، وإماطة اللثام عنه.

١٥- استند السيد فضل الله إلى القراءة الكلية للنص القرآني ، إذ عده نصاً واحداً من جهة الأثر الكلي الذي ينتجه عن طريق دلالاته الجزئية ، وفي ضوء وحدة النص القرآني التي آمن بها السيد فضل الله يمكن ملاحظة ما يأتي:

أ – إنّ علاقة الآيات بعضها مع بعض لا تعني بالضرورة أنّ كل آية تجسد سبباً لما قبلها وما بعدها بقدر ما تعني: أنّ ثمة شبكة من العلاقات تتواصل فيما بينها بنحو مباشر أو غير مباشر ، تفضي في النهاية إلى استجابة معرفية كلية.

ب- إنّ الحديث عن البنى الدلالية الكبرى لا يعني إلغاء البنى الصغرى التي تمثل جزئيات هذه البنى ، لأنّ الأثر الذي تتركه الدراسة الجزئية قد ينسحب على الغرض الإجمالي للسورة ، ومن ثم على علاقة السورة بالسور الأخرى في ضمن الإطار القرآني العام.

ج- في ضوء القراءة الكلية مال السيد فضل الله إلى اعتماد المنهج القويم في تفسير القرآن ، وهو تفسير القرآن بالقرآن ، في المواقف كلها وحيث أتاحت له معابر النص ذلك.

د- في ضوء وحدة النص القرآني اثبت السيد فضل الله أنّ المعارضة النصية بين نصوص القرآن الكريم إنما هي معارضة ظاهرة موهومة أنتجها التحليل السطحي لهذه النصوص واتباع منهج غير سليم في دراستها قائم

على اقتطاع النصوص من سياقها أو الاجتزاء ببعض منها ، مما قد يقف عائقاً في بادئ التصور أمام وحدة النص القرآني وانسجامه.

هـ- على الرغم من الإشكال النظري الذي طرحه السيد فضل الله من أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة ، مما لا يفرض وجود حالة من الارتباط بين الآيات ، لأنه ليس هناك ارتباط بين مواقع نزولها ومنطلقات موضوعها ، نجد أنّ السيد فضل الله يعمد – على المستوى التطبيقي – إلى اعتماد المناسبة والترابط بين الآيات المتجاورة فضلا عن الوحدة الموضوعية ، حتى أصبح ذلك من أهم خصائص تفسيره.

و- من اجل الوصول إلى البنية النصية الكبرى يعمد السيد فضل الله إلى تقسيم السور القرآنية إلى وحدات نصية سماها فصولاً ، اذ دأب المفسر على توزيع السور القرآنية على فصول ؛ لأن ثمة سياقاً أو غرضاً واحداً ينتظم آياته ، إلا آنّه لم يكن ملتزماً بمنهج معين في تقسيمه الفصول ، اذ قد يشكل الفصل عنده بضع آيات ، ولربما زاد الفصل على ثمانين آية.

١٧ - على الرغم من إدراك السيد فضل الله أهمية السياق بشقيه المقالي والحالي في الكشف عن المعنى ، نجد أنّ السياق اتخذ – عنده- طابعاً حركياً ، اذ قد يكون ذا فاعلية كبيرة في تحديد المعنى أحيانا ، وفي أحيان أخرى لا نجد للسياق عنده تلك الفاعلية ، بل قد يصل تعامله مع السياق إلى حد الإبعاد أو الإقصاء عن دائرة الاستدلال ، لأنّ وحدة السياق عنده ليست أمرا يجري مجرى القاعدة في الأسلوب القرآني الذي درج على التحدث عن الموضوعات المتعددة بشكل متسلسل من دون ارتباط بعضها ببعض مما يضعف وحدة السياق ، بعده دليلاً على وحدة الموضوع.

١٨- فضلاً عن البنى النصية الكبرى التي في ضوئها عالج السيد فضل الله دلالة البنى النصية الصغرى يعمد السيد فضل الله إلى أكثر من قرينة لتأييد ما ذهب إليه ، إذ يعتمد تضافر القرائن المقالية والمقامية ، لأنها السبيل

الموصلة إلى المعنى المراد ، فلا يمكن لقرينة واحدة أن تدل بمفردها على معنى معين في أكثر الحالات.

١٩- اتضح لي من خلال منهج السيد فضل الله في بيانه دلالات الآيات القرآنية ، وأسباب النزول أنّ المتبع هو مدى عموم النص القرآني وشمول اللفظ فيه ، إذ أنّ سبب النزول – عنده – مجرد سبب مثير لنزول الحكم ، وليس تحديداً له في نطاقه الخاص ، وهذا يأتي منسجماً مع ميل المفسر إلى تحريك القرآن في واقعنا المعاصر ، حتى لا يتجمد في الموارد التي نزل فيها ، بل يمتد على مستوى القاعدة الكلية ، إلى الموارد المماثلة كلها ، في الحوادث المتجددة ، في مستقبل الحياة والإنسان.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

أولا: الكتب المطبوعة:

- القرآن الكريم
- الإبهاج في شرح المنهاج: لشيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي(ت ٦٨٥ هـ)، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ١٩٨٤م.
- الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١ هـ)، ضبطه وصححه وخرج آياته، محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت).
- أثر النحاة في البحث البلاغي: د. عبد القادر حسين، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥ م.
- أجود التقريرات (تقريرات بحث النائيني): السيد أبو القاسم الخوئي، الطبعة الثانية، طهران (د. ت).
- إحصاء العلوم: أبو نصر الفارابي، تحقيق: د. عثمان أمين، مطبعة الإعتماد، القاهرة (د. ت).
- أحكام الشريعة: السيد محمد حسين فضل الله، الطبعة الثانية، دار الملاك، بيروت ٢٠٠٣م.
- الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي (ت ٦٣١ هـ)، مطبعة المعارف، مصر، ١٩١٤ م.
- أدب الكاتب: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٦٣ م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، (تفسير أبي السعود): لأبي السعود، محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ)، وضع حواشيه: عبد اللطيف عبد

الرحمن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- أسباب النزول: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (ت ٤٦٨ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٦٢ هـ.
- أسئلة وردود من القلب مع العلامة السيد محمد حسين فضل الله، حاوره: وضاح يوسف الحلو، الطبعة الرابعة، دار الملاك، بيروت، ٢٠٠٤ م.
- أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)، تحقيق: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٣ م.
- الإشارات والتنبيهات: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، مطبعة الحيدري، طهران ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م.
- الأشباه والنظائر في القرآن الكريم: مقاتل بن سليمان البلخي (ت ١٥٠ هـ)، تحقيق: د. عبد الله محمود شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥م.
- الإشتقاق: ابن السراج، أبو بكر محمد بن السهل البغدادي (ت ٣١٦ هـ)، تحقيق: محمد صالح التكريتي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٣ م.
- إشراقات قرآنية، تقرير لدروس سماحة آية الله الشيخ الجوادي الآملي، ترجمة وتقرير: السيد محيي الدين المشعل، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
- إصلاح الوجوه والنظائر: الدامغاني، محمد بن علي (ت ٤٧٨ هـ)، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، بيروت، ١٩٧٠ م.
- أصول تراثية في اللسانيات الحديثة، د. كريم زكي حسام الدين، الطبعة الثالثة، القاهرة، ٢٠٠١ م.
- اصول السرخسي: محمد بن أحمد، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، ١٣٧٢ هـ.
- أصول الفقه: الشيخ محمد الخضري، الطبعة الرابعة، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٦٢م.
- أصول الفقه: محمد رضا المظفر، الطبعة الثانية، مطابع دار النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦ م.

- الأضداد: أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم (ت ٣٢٨ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٨ م.
- الأضداد: السجستاني، أبو حاتم سهل بن محمد بن عثمان (ت ٢٤٨ هـ)، تحقيق: أوغست هفنر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣١ م.
- الأضداد: قطرب، محمد بن المستنير (ت ٢٠٦ هـ)، تحقيق: هانس كوفلر، مجلة اسلاميكا، المجلد الخامس، ألمانيا، ١٩٣١م.
- الأضداد في كلام العرب: أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي (ت٣٥١هـ)، تحقيق: عزة حسن، دمشق، ١٩٦٣ م.
- الأضداد في اللغة: محمد حسن آل ياسين، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
- أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة: نايف خرما، سلسلة عالم المعرفة، المجلس اوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨ م.
- الإعجاز البياني للقرآن، ومسائل ابن الأزرق: بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، ٢٠٠٤ م.
- الأمالي الشجرية: ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة العلوي (ت ٥٤٢ هـ) حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ.
- أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد): الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.
- إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن: العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله (٥٢٨ - ٦١٦ هـ) الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٩ هـ
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي): البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي (ت ٧٩١هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٣٢٩هـ.
- الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني، محمد بن عبد الرحمن(ت ٧٣٧ هـ)، تحقيق: لجنة من أساتذة الأزهر، مطبعة السنة المحمدية، (د. ت).

- بحار الأنوار: المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١ هـ)، الطبعة الثانية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- البحث الدلالي عند ابن سينا: د. مشكور كاظم العوادي، الطبعة الأولى، مؤسسة البلاغ، بيروت، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- البحث النحوي عند الأصوليين: د. مصطفى جمال الدين، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠ م
- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تحقيق الدكتور عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢م.
- بحوث في القرآن الكريم - نظرات جديدة: د. عبد الجبار شراره، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، ١٤١٦ هـ.
- بدائع الفوائد: ابن قيم الجوزيه، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي، (ت ٧٥١ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت (د. ت).
- البرهان في تفسير القرآن: السيد هاشم البحراني، الطبعة الاولى ،مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٩ هـ.
- البرهان في علوم القران: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت٧٩٤هـ)، خرج حديثه وقدم له وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- البلاغة العربية فنونها وأفنانها (علم المعاني): د. فضل حسن عباس، الطبعة الثانية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٩٨٩ م.
- البلاغة والأسلوبية: د. محمد عبد المطلب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٤ م.
- البنى النحوية: نوم جومسكي، ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة: مجيد الماشطه، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، بغداد، ١٩٨٧ م.
- بنية العقل العربي: د. محمد عابد الجابري، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦.
- البنيوية في اللسانيات. د محمد الحناشي، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء. ١٩٨٠ م.

- البيان في تفسير القران: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي الطبعة الثلاثون، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، إيران: قم المشرفة، ٢٠٠٣ م.
- البيان في روائع القران: د. تمام حسان، الطبعة الثانية، عالم الكتب، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م.
- البيان والتبيين: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
- تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور ترجمة: د محمد عبد الهادي أبو ريدة مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة ١٩٣٨م.
- تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، أبو محمد عبد بن مسلم الدينوري، تحقيق: السيد احمد صقر، الطبعة الثالثة، المكتبة العلمية، بيروت – لبنان، ١٩٨١ م.
- التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، تحقيق: أحمد شوقي وأحمد حبيب، المطبعة العلمية، النجف الأشرف، ١٩٥٧م.
- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الاصبع المصري، تحقيق: د. حفني محمد شرف، القاهرة، ١٣٨٣هـ.
- الترادف في اللغة: حاكم مالك لعيبي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٠م.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، (ت ٦٧٢ هـ)، حققه وقدم له: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨ م.
- تصحيح الفصيح: ابن درستويه، عبد الله بن جعفر (ت ٣٤٧ هـ)، تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٥ م.
- تصنيف نهج البلاغة: لبيب وجيه بيضوني، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨م.
- التضاد في القرآن الكريم: محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٩ م.
- تطور البحث الدلالي – دراسة في النقد البلاغي واللغوي، د. محمد حسين علي الصغير، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بغداد، ١٩٨٨م.
- التعريفات: الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي (ت ٨١٦ هـ)

الطبعة الأولى، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م.
- تفسير ابن كثير، اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
- تفسير القرآن العظيم المعروف بتفسير المنار :الشيخ محمد رشيد رضا ،تعليق وتصحيح :محمد مصطفى،الطبعة الاولى ،دار احياء التراث العربي ،بيروت ٢٠٠٢م.
- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن أبي علي التيمي الرازي الشافعي (٥٤٤- ٦٠٤هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ،بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- تفسير من وحي القرآن: سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، الطبعة الثانية، دار الملاك، بيروت – لبنان، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- التفسير والمفسرون: محمد هادي معرفة، الطبعة الأولى، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- التفكير الدلالي عند المعتزلة، د. علي حاتم الحسن، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة ،بغداد ٢٠٠٢م.
- التفكير اللساني في الحضارة العربية: د. عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨١ م.
- تلخيص البيان في مجازات القرآن: الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق، محمد عبد الغني حسن، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٥ م.
- تنزيه الأنبياء: الشريف المرتضى، ابو القاسم علي بن الحسين، الطبعة الثانية، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م.
- تهذيب اللغة: الأزهري، ابو منصور محمد بن احمد (ت ٣٧٠ هـ)، الطبعة الاولى، دار احياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ٢٠٠١ م.
- التوحيد: ابن بابويه، أبو جعفر محمد بن علي، تحقيق: السيد هاشم الحسيني، الطبعة الثامنة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم – إيران، ١٤٢٢ هـ.
- تيسير أصول الفقه: بدر المتولي عبد الباسط، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠م.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري): الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ضبط وتعليق: محمود شاكر، تصحيح: علي عاشور، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: سالم مصطفى البدري، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- الجنى الداني في حروف المعاني: المرادي، الحسن بن قاسم (ت ٧٤٩ هـ)، تحقيق: د. طه محسن، مطابع جامعة الموصل، ١٩٧٦ م.
- الحجة في القراءات السبع: ابن خالويه، ابو عبد الله الحسين بن أحمد، تحقيق: احمد فريد المزيدي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩ م.
- الحجة للقراء السبعة: أبو علي الفارسي، الحسن بن احمد بن عبد الغفار (ت ٣٧٧ هـ)، وصع حواشيه وعلق عليه كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية ن بيروت، ٢٠٠١ م.
- حقائق التفسير القرآني، علي زيعور، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م.
- الحيوان: الجاحظ، ابو عثمان، عمرو بن بحر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، مكتبة البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٦ هـ ١٩٣٨ م.
- الخصائص: ابن جني، ابو الفتح عثمان (ت ٣٩٢ هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الرابعة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠م.
- خصائص التركيب: د. محمد أبو موسى، الطبعة الثانية، دار التضامن، القاهرة، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- دائرة المعارف الإسلامية: دار انتشارات جهان، طهران (د. ت).
- دراسات في فقه اللغة: د.صبحي الصالح، الطبعة الثالثة عشرة، دار العلم، بيروت، ١٩٩٧م.
- دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية: د. قيس هادي احمد، الطبعة الأولى، دار المتبي للطباعة، بغداد٢٠٠٠م.
- دراسات في القرآن الكريم: د. السيد احمد خليل، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢ م.
- الدراسات اللغوية للقرآن الكريم في أوائل القرن الثالث الهجري: د. عيسى شحاته

عيسى، دار قباء للطباعة، مصر، ٢٠٠١ م.
- دراسة المعنى عند الأصوليين: د. طاهر سالم حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، (د. ت).
- درة التنزيل وغرة التأويل: الاسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب (ت ٤٣١هـ)، منشورات دار الآفاق، بيروت، (د.ت).
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)، الطبعة الثانية، المطبعة الإسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ.
- دروس في علم الأصول: محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.
- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، صحح أصله: الشيخ محمد عبده، ووقف على تصحيح طبعه وعلق حواشيه: الشيخ محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
- دلالة الألفاظ: د إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨م.
- دلالات التراكيب: محمد حسنين موسى، الطبعة الأولى، دار العلم للطباعة، القاهرة، ١٩٧٩ م.
- الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: د. حامد كاظم عباس، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٤ م.
- الدلالة اللغوية عند العرب: د.عبد الكريم مجاهد، الطبعة الاولى، دار الضياء (د.ت).
- دور الكلمة في اللغة: ستيفن أولمان، ترجمه وقدم له: د. كمال محمد بشر، الطبعة الثالثة، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٣م.
- ديوان أبي نواس: حققه وضبطه وشرحه: احمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت).
- ديوان عدي بن زيد العبادي، حققه وجمعه: محمد جبار المعيبد، دار الجمهورية للطباعة، بغداد، ١٩٦٥ م.
- الرد على النحاة: ابن مضاء القرطبي، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن (ت ٥٩٢هـ)، دراسة وتحقيق: محمد إبراهيم البنا، الطبعة الأولى، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٩ م.

- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، دار بيروت للطباعة، بيروت، ١٩٥٧ م.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني: المالقي، أحمد بن عبد النور، (ت٧٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط، مجمع اللغة العربية، دمشق، (د.ت).
- السيد محمد حسين فضل الله مفسرا :محمد الحسيني، الطبعة الاولى، دار الملاك، بيروت ٢٠٠٤م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الآلوسي أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي (ت ١٢٧٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- شرح أدب الكاتب: الجواليقي، تقديم وتعليق: مصطفى صادق الرافعي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٠ هـ.
- شرح الكافية: الرضي الإستراباذي، محمد بن الحسن (ت ٦٨٦ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
- شروح التلخيص، مجموعة من الشروح على تلخيص المفتاح، للخطيب القزويني، (ت ٧٣٩ هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر (د. ت).
- شعراء الغري: علي الخاقاني، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٥٦ م.
- الشعر والشعراء: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تحقيق: محمد احمد شاكر، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦ م.
- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، (ت ٣٩٥ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧ م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري (ت ٢٦١هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت).
- الصناعتين: لأبي هلال العسكري، تعليق: محمد أمين الخانجي، الطبعة الثانية ، مطبعة محمد علي صبيح (د. ت).
- الضمائر في اللغة العربية: د. محمد عبد الله جبر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠ م.
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: العلوي، يحيى بن حمزة بن علي، (ت ٧٤٩ هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥ م.
- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، د. طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.

- عقائد الإمامية: محمد رضا المظفر، بيروت، دار الغدير، (د. ت).
- العلامة فضل الله وتحدي الممنوع: علي حسين سرور، الطبعة الأولى، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٢ م.
- علم الدلالة: د. أحمد مختار عمر، الطبعة الأولى، دار العروبة، الكويت، ١٩٨٢ م.
- علم الدلالة: بالمر، ترجمة: مجيد الماشطة، منشورات الجامعة المستنصرية، بغداد، ١٩٨٥م.
- علم الدلالة: غيرو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٦ م.
- علم الدلالة، أصوله ومباحثه في التراث: منقور عبد الجليل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١ م.
- علم الدلالة السلوكي: لاينز، ترجمة: مجيد الماشطة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦م.
- علم الدلالة العربي – النظرية والتطبيق – ، د.، فايز الداية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٧٣م.
- علم الدلالة عند العرب (دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة): عادل فاخوري، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥ م.
- علم اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٤٤ م.
- علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة: د. محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠ م.
- علم اللغة العام: فردينان دي سوسير، ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٥ م.
- علم اللغة – مقدمة للقارئ العربي: د. محمود السعران، دار النهضة العربية، بيروت، (د. ت).
- علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق – دراسة تطبيقية على السور المكية: د. صبحي إبراهيم الفقي، الطبعة الأولى، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠ م.
- علم اللغة والدراسات الأدبية: برند شبلنر، ترجمة: د. محمود جاد الرب، الطبعة

الأولى، الدار الفنية للنشر، ١٩٨٧ م.
- علم المعاني – بين الأصل النحوي والموروث البلاغي: د.محمد حسين علي الصغير، الطبعة الأولى، الموسوعة الصغيرة، العدد: ٣٣٥، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩ م.
- علم النفس اللغوي: نوال عطية، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥ م.
- علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع): أحمد مصطفى المراغي، دار العلم، بيروت (د. ت).
- علوم القرآن: السيد محمد باقر الحكيم، الطبعة الرابعة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٩ هـ.
- العمدة: القيرواني، الحسن بن رشيق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢ م.
- عيار الشعر: ابن طباطبا، محمد بن احمد بن طباطبا العلوي (ت ٣٢٢ هـ)، شرح وتحقيق: عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥ م.
- العين: الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد الهنداوي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، الحسن بن سهل (ت ٣٩٥ هـ)، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٣ هـ.
- فصول في فقه اللغة: د. رمضان عبد التواب، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٤ م.
- فقه اللغة: د. عبد الحسين المبارك، مطبعة جامعة البصرة، ١٩٨٦م.
- فقه اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الخامسة، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٦٢ م.
- فقه اللغة العربية: د. كاصد ياسر الزيدي، وزارة التعليم العالي، جامعة الموصل، ١٩٨٧ م.
- فقه اللغة وخصائص العربية: د. محمد المبارك، الطبعة الثانية، دار الفكر الحديث، لبنان، ١٩٦٤ م.
- فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم: د. فتحي احمد عامر، المجلس

الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥ م.
- فلسفة الادب والفن: د.كمال عيد، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس ١٩٧٨ م.
- فنون بلاغية: د. احمد مطلوب، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٥ م.
- في ظلال القرآن: سيد قطب، الطبعة العاشرة، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م
- في فلسفة اللغة: محمود فهمي زيدان، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥ م.
- في اللهجات العربية: د. إبراهيم أنيس، الطبعة الثانية، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٢م.
- في النحو العربي نقد وتوجيه: د. مهدي المخزومي، الطبعة الثانية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٥م.
- القرآن المجيد: محمد عزة دورزة، بيروت، (د. ت).
- الكافي: الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩ هـ)، تحقيق: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ.
- الكتاب: سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، (ت ١٨٠ هـ) علق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: د. أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، محمد علي الفاروقي (ت في القرن الثاني عشر الهجري)، تحقيق د. لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٢م.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، شرحه وضبطه وراجعه: يوسف الحمادي، دار مصر للطباعة، د. ت.
- لسان العرب: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧ م.
- لسانيات النص: محمد خطابي، الطبعة الاولى، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩١م.

- اللسانيات والدلالة: منذر عياشي، الطبعة الاولى، مركز الانماء الحضاري، حلب ١٩٩٦م.
- اللغة: ج. فندريس، تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٠ م.
- اللغة العربية معناها ومبناها: د. تمام حسان، الطبعة الرابعة، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٤ م.
- اللغة والمعنى والسياق: جون لاينز، ترجمة: د. عباس صادق الوهاب، مراجعة: د. يوئيل عزيز، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧ م.
- ما اتفق لفظه واختلف معناه من القران المجيد: المبرد، محمد بن يزيد، تحقيق: عبد العزيز الميمني، المطبعة السلفية، مصر، ١٣٥٠ هـ.
- مباحث في علوم القرآن. د. صبحي الصالح، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨ م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد بن مكرم (ت ٦٣٧ هـ)، قدم له وعلق عليه: د. احمد الحوفي، ود. بدوي طبانه، نهضة مصر للطباعة والنشر (د. ت).
- مجاز القرآن – خصائصه الفنية وبلاغته العربية: د. محمد حسين علي الصغير، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٤ م.
- مجاز القرآن، لأبي عبيدة، معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ)، عارضه بأصوله وعلق عليه د. محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة للنشر، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٤م.
- مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسين (ت ٥٤٨هـ) ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦م.
- المحاسن: البرقي، احمد بن محمد بن خالد (ت ٢٧٤ هـ)، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية للنشر (د. ت).
- محمد حسين فضل الله أمة في رجل: محمد الجزائري، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٢ م.

- محمد حسين فضل الله شاعرا: إسماعيل خليل أبو صالح، الطبعة الأولى، دار الملاك، بيروت، ٢٠٠٣ م.
- المخصص: ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي (ت ٤٥٨ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨ م.
- مدارك الأحكام: السيد محمد العاملي (ت ١٠٠٩ هـ)، تحقيق ونشر، مؤسسة أهل البيت، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٠ هـ.
- المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: د. رمضان عبد التواب، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧ م.
- مدخل في اللسانيات: صالح الكشو، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥ م.
- المرأة في الفكر الفلسفي الاجتماعي الإسلامي، دراسة في فكر محمد حسين فضل الله، إعداد: سهام حمية، الطبعة الأولى، دار الملاك، بيروت، ٢٠٠٤ م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، شرحه وضبطه وعلق حواشيه: محمد احمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البيجاوي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨ م.
- مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ت)
- مطارحات في قضايا قرآنية دراسة في تفسير من وحي القرآن لآية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله في سياق مناهج التفسير السائدة، محمد الحسيني، ط١، دار الملاك، بيروت ٢٠٠٠م.
- المشترك اللغوي: د. توفيق محمد شاهين، مطبعة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٠م.
- المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث: د. محمد أحمد أبو الفرج، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦ م.
- معاني القرآن: الفراء ،أبو زكريا يحيى بن زياد (ت ٢٠٧ هـ)، الجزء الأول، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار ،والجزء الثاني، تحقيق: محمد علي النجار، دار السرور (د.ت).
- معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري (ت ٣١١ هـ)، شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

- معترك الأقران في إعجاز القرآن: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)، تحقيق: احمد شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ،١٩٨٨ م.
- المعتمد في أصول الفقه: أو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: محمد حميد خلف الله، ومحمد بكر، وحسن حنفي، المطبعة الكاثوليكية، دمشق، ١٩٦٤ م.
- المعجم العربي، نشأته وتطوره: د. حسين نصار، دار الكتاب العربي، مصر، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م.
- معجم لغة دواوين شعراء المعلقات العشر، تأصيلا ودلالة وصرفا: د. ندى عبد الرحمن الشايع، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣ م.
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: د.احمد مطلوب ،مطبوعات المجمع العلمي العراقي ١٩٨٦ م
- مع القرآن في عالمه الرحيب: احمد حسن الباقوري، المطبعة النموذجية، مصر، ١٩٧٠ م.
- معيار العلم في فن المنطق: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الطبعة الثانية، المطبعة العربية، مصر، ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٧ م.
- مفاتيح العلوم: لأبي عبد الله الخوارزمي، مطبعة الشرق، مصر (د. ت).
- مفتاح العلوم: السكاكي، أبو يعقوب بن أبي بكر بن محمد (ت ٦٢٦ هـ)، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة، بغداد، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨١.
- مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الطبعة الثالثة، انتشارات ذوي القربى، قم، ١٤٢٤ هـ.
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن: د. نصر حامد أبو زيد، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨ م.
- مقاييس اللغة: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م.
- المقتضب: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.
- مقدمة في أصول التفسير: ابن تيمية ،أبو العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم

الحراني (ت ٧٢٨ هـ)، تحقيق: د. عدنان زرزور، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٢.

- الملل والنحل: الشهرستاني، محمد عبد الكريم، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٧ هـ.
- المناهج التفسيرية في علوم القرآن: المحقق جعفر السبحاني، الطبعة الثانية، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤٢٢ هـ.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمد عبد العظيم، الطبعة الثانية، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٢م.
- من بلاغة النظم القرآني: د. احمد احمد بدوي، الطبعة الثالثة، مكتبة نهضة مصر ،القاهرة، ١٩٥٠ م.
- من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: السيد محمد تقي الحكيم، الطبعة الأولى، النجف الاشرف، ٢٠٠٠م.
- المنطق: الشيخ محمد رضا المظفر، الطبعة الأولى، مؤسسة الفيروز آبادي، قم، ١٣٢١هـ.
- من قضايا اللغة والنحو: د. احمد مختار عمر، الطبعة الأولى، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٤ م.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٦٩.
- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: د. علي زوين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ،١٩٨٦ م.
- المنهج الترابطي ونظرية التأويل: جواد علي كسار، الطبعة الأولى، دار الصادقين، قم، ٢٠٠٠ م.
- الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، الطبعة الأولى، مطبعة السيدة المعصومة للطباعة، إيران – قم، ١٤٢٤ هـ.
- الناسخ والمنسوخ: هبة الله بن سلام بن نصر بن علي البغدادي (ت ٤١٠ هـ)، دراسة وتحقيق:موسى بناي علوان العليلي، الطبعة الأولى، الدار العربية للموسوعات، ١٩٨٩م.

- نتائج الفكر في النحو: السهيلي ،تصنيف :الشيخ عادل احمد عبد الموجود ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢ م.
- نحو منهج جديد في البلاغة والنقد (دراسة وتطبيق): سناء حميد البياتي، الطبعة الأولى، منشورات جامعة قار تونس، بنغازي، ١٩٩٨ م.
- النحو والدلالة:، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي: د.محمد حماسة عبد اللطيف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٣ م.
- نظرية البنائية في النقد الأدبي: د. صلاح فضل، الطبعة الثالثة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧م.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر (ت٨٨٥هـ)، الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.
- النقد والدلالة، نحو تحليل سيميائي للأدب: محمد عزام، وزارة الثقافة، دمشق ،١٩٩٦م.
- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ): الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، (ت ٧٧٢ هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٣ هـ.
- النوادر في اللغة: أبو زيد الأنصاري، سعيد بن اوس بن ثابت، (ت ٢١٥ هـ)، تحقيق: سعيد الخوري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٨٩٤ م.
- الوجوه والنظائر في القرآن الكريم: هارون بن موسى، (ت نحو ٢٠٠ هـ)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بغداد، ١٩٨٨ م.
- وصف اللغة العربية دلاليا – في ضوء مفهوم الدلالة المركزية (دراسة حول المعنى وظلال المعنى): محمد محمد يونس علي، منشورات جامعة الفاتح، الجماهيرية الليبية، (د. ت).

ثانيا: الرسائل والأطاريح

- ابن جني وعلم الدلالة، نوال كريم زرزور، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ١٩٨٨م.

- الأثر الدلالي لحذف الاسم في القرآن الكريم، محمد جعفر العارضي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ١٩٩٨م.
- أسلوب الدعاء في القرآن الكريم، محمد محمود عبود، رسالة ماجستير، كلية التربية للبنات، جامعة الكوفة، ١٩٩٧م.
- أسلوبية النظم البلاغي في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، نجود هاشم شكري ،أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٩م.
- البحث الدلالي عند الرازي في كتاب (مفاتيح الغيب) في ضوء علم اللغة الحديث، حيدر مصطفى هجر، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة البصرة، ٢٠٠٥م.
- البناء اللغوي لشعر أبي تمام، سامي علي جبار، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٩٩٧م.
- تفسير من وحي القران – دراسة في ضوء علم اللغة النصي، مؤيد عبيد صوينت، رسالة ماجستير، كلية الاداب، الجامعة المستنصرية،٢٠٠٦م.
- الجملة في الصحيفة السجادية (دراسة دلالية)، عماد جبار كاظم، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة القادسية، ٢٠٠٣م.
- الحال في الجملة العربية (دراسة في النحو العربي)، فاخر هاشم سعد الياسري، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٩٨٦م.
- الدلالة السياقية عند اللغويين، عواطف كنوش، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٩٩٢م.

ثالثا: البحوث والدوريات

- آليات قراءة النص الديني، د. يحيى محمد، مجلة المنهاج، السنة الثامنة، العدد الثلاثون، ١٤٢٤هـ.
- تأملات في المنهج البياني، السيد محمد حسين فضل الله، مجلة رسالة القران، العدد التاسع ،١٤١٣ هـ.
- التفسير البنائي، د. محمود البستاني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع، بيروت، ١٩٩٨م.
- الدلالة في البنية العربية بين السياق اللفظي والسياق الحالي، د. كاصد الزيدي،

مجلة آداب الرافدين، جامعة الموصل، العدد السادس والعشرون، ١٩٩٤م.

- دور المنهج في عملية التفسير، السيد محمد مصطفوي، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن، بيروت، ٢٠٠٢م.
- اللغة والنقد الأدبي، د. تمام حسان، مجلة الفصول، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الرابع، العدد الأول، ١٩٨٣م.
- مدخل إلى التأويل الصوفي للقرآن الكريم، خنجر حمية، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن، بيروت ٢٠٠٢م.
- مدخل إلى علم الدلالة الألسني، د. موريس أبو ناضر، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الثامن عشر والتاسع عشر، بيروت ١٩٩٢م.
- معجمات دلالية لألفاظ القرآن الكريم، د. حاتم صالح الضامن، المعجمية العربية، أبحاث الندوة التي عقدها المجمع العلمي العراقي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- من وحي القرآن وثلاثية الظهور والرواية والعقل، مقابلة مع السيد محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية، العدد السابع، ١٤٢٠هـ.
- منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية في كتاب (العين)، د. أحمد نصيف الجنابي، المعجمية العربية، أبحاث الندوة التي عقدها المجمع العلمي العراقي، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.
- نظريات قراءة النص، لمياء ياعشن، علامات في النقد، المجلد العاشر ، ١٤٢١هـ.
- هورمونطيقا الكتاب والسنة، محمد مجتهد، قضايا إسلامية معاصرة، العدد السادس، ١٤٢٠ هـ.
- الهرمنيوطيقا وعلم التفسير – بحث مقارن - ، محمد بهراني، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن، بيروت، ٢٠٠٢م.